

Virgil Ciomoș

Timp și eternitate

Colecția de studii și eseuri

VIRGIL CIOMOȘ

TIMP ȘI ETERNITATE

ARISTOTEL, *FIZICA* IV 10 – 14

INTERPRETARE FENOMENOLOGICĂ

EDITURA PAIDEIA

-1998-

PROLOG

„Fizica lui Aristotel este cartea fundamentală a filosofiei occidentale, una ascunsă și, de aceea, niciodată îndeajuns cercetată cu gîndul.“

*Martin Heidegger, **Despre esența și conceptul lui***
ΦΥΣΙΣ

CAPITOLUL I

TIMP ȘI AUTENTICITATE

„Nu există grec bătrîn.“

Platon, *Timeu*

1. *Philosophia perennis* E privilegiul marilor spirite ale umanității de a se prezenta în fața examenului istoriei mereu proaspete, inepuizabile, pline de surprize. Aristotel e, fără îndoială, unul dintre acestea. Impactul său asupra destinului filosofiei europene (și nu numai – fie aici amintite, cu titlu fugar, doar tradițiile de meditație ale evreilor și arabilor) a fost într-o asemenea măsură decisiv încât a determinat problematica și chiar vocabularul filosofiei. Bogăția și adâncimea ideății aristotelice explică nu numai continuitatea interesului pentru ea ci și particularitățile exegezei, inevitabile de altfel.

S-ar putea spune, din acest motiv, că fiecare epocă și, în epocă, fiecare comentator a avut „Aristotelul“ său. Faptul că astăzi, după mai bine de două milenii, o temă de maximă actualitate, cum e cea a fenomenologiei timpului însuși, mai poate fi dezbătută (nu numai cu serioase argumente ci, mai ales, cu profit) într-un context aristotelic reprezintă, credem, nu numai dovada anvergurii acestui spirit ci și o implicită provocare de a regîdi, prin comparație, sensul propriei noastre actualități.

2.Cei doi Aristotel – Intenția încercării noastre nu e aceea de a justifica o unanim recunoscută și, totuși, prea facilă notorietate. În fond, ceea ce credem a fi notoriu, nu este, prin aceasta și cunoscut. Desfigurat pînă la pierderea identității în urma unor repetate „deconstrucții“ (a căror fidelitate față de

original rămîne cel puțin îndoielnică), „reconstruit“ apoi anapoda, ca un veritabil caleidoscop al platitudinilor, aristotelismul a fost asimilat cu și, uneori, redus la un soi de bun simț „filosofic“, cînd n-a fost confundat, pur și simplu, cu... simțul comun. Un asemenea „Aristotel“ a circulat și mai circulă încă prin „tratatele“ de istorie a filosofiei, prin amfiteatrele universităților și chiar printre rîndurile (pline de ironie) ale unor, altfel, incontestabil mari filosofi. Pentru a parafraza, în răspăr, pe unul dintre aceștia – Immanuel Kant, am putea spune că avem de-a face aici cu un aristotelism rapsodic, căruia Kant însuși (și nu numai el!) i-a căzut victimă. Explicația? Cel mai adesea, e vorba de lipsa unui contact direct și, deci, concludent cu textul original. Or, la acest capitol, trebuie spus că, din păcate, opera aristotelică s-a bucurat prea rar de o asemenea specială atenție. Verdictul se aplică, de altfel, și lui Kant pentru că un examen mai atent al corpusului aristotelic i-ar fi revelat autorului **Criticii rațiunii pure** faptul că predicabilele din **Topica**, de pildă, aveau deja un statut transcendent (implicit, desigur) și că principiul schematismului imaginației (precum și rolul intuiției temporale în sinteza categorială) fusese formulat încă în **De anima**.

Atari posibile coincidențe peste și dincolo de timp n-au fost însă întotdeauna ratate. Ele sînt cu atît mai semnificative cu cît, în unele cazuri, au spulberat niște prime impresii cu totul defavorabile lui Aristotel (cel „rapsodic“, evident). Redescoperirea Stagiritului, survenită adesea în momentul în care originalitatea unor demersuri filosofice reprezenta un cîștig asumat (și revendicat), a avut, din acest motiv, alura proprie unor evenimente spectaculare. Să ni-l amintim, de pildă, pe maturul Hegel, creator al unui plin de grandoare sistem (lipsit doar de propria sa istorie), care, ajuns (prin chiar forța acestei împrejurări) să scrie **Prelegerile de istorie a filosofiei**, profera cu, entuziasmul unui veritabil doxolog, că

nici o epocă nu poate pune alături un bărbat asemeni lui Aristotel. Omagiul său era prilejuit, înainte de toate, de marea surpriză (consemnată și ea) de a fi găsit în **Metafizica**, formulată fără nici un echivoc, teza *auto – referențialității spiritului* (adică: identitatea în act dintre Ființă și Gîndire, principiu și încununare a întregii fenomenologii hegeliene), a cărei expunere avea să-i smulgă taciturnului șvab cîteva neașteptate exclamații: „Abia ne vine a crede ochilor!“ sau „Comoara lui Aristotel zace ascunsă de veacuri“¹. Să adăugăm că această recunoaștere venea din partea „ultimului“ și, se presupune, celui mai mare dintre filosofi moderni, creatorul „metodei absolute“...

3.Cei doi Heidegger – Într-o situație asemănătoare s-a găsit și Heidegger, care, la începutul anilor '20, îl făcea răspunzător pe Stagirit de, nici mai mult, nici mai puțin, „dezastrul“ filosofiei occidentale. Mai tîrziu, în perioada cursurilor marburgheze (și după), el avea să aprofundeze marile texte aristotelice, ocazie cu care nu va șovăi să declare doctrina despre timp din **Fizica** drept... genială. Abia editarea seriei complete a cursurilor din această perioadă (a celor care preced și succed **Ființei și Timpului**) ne-ar putea da adevărata dimensiune a acestui impact (unul destinal, după Gadamer). Frecventarea lui Aristotel l-a determinat pe Heidegger să descopere ceea ce i se refuzase lui Kant, și anume, că posibilitatea unei esențe în sine sintetice (și, în consecință, mobile) adevăratul *initium* al desfășurării idealismului speculativ german – fusese postulată deja în **Fizica** (cu două milenii înainte, ține el să precizeze). Față de acest imens travaliu filosofic prin care Aristotel a făcut să irumpă, din chiar sînul Ființei, Ne-ființa, din chiar intimitatea lui Unu, Multiplul, noi „ceilalți“, conchide aproape neverosimil același Heidegger, cu descoperirile noastre pe cît de mărunte, pe atît de gălăgioase,

trebuie să ne considerăm niște pigmei². Cu greu am putea ignora aceste gânduri (exprimate în 1927, anul apariției **Ființei și Timpului**), fără riscul de a cădea într-o îndoielnică originalitate.

4. Revelația sintagmatică – Cea mai rapidă cale de a ne convinge de existența celor doi „Aristotel” e aceea de a confrunta textele unor ediții moderne cu originalul. Vom fi atunci surprinși să întâlnim o serie întreagă de pasaje care nu au încă o traducere acceptabilă, capitole a căror autenticitate e pusă la îndoială, fragmente de mare dificultate pentru care nu s-a găsit o explicație adecvată și chiar omisiuni ale unor importante părți din textul grecesc (acolo unde, probabil, Aristotel „autenticul” nu mai coincidea cu Aristotel „rapsodicul”). Astfel de „corecturi” (ce nu înțelegem, nu traducem) pot fi întâlnite și în câteva dintre versiunile românești.

Deși departe de performanța stilistică a dialogurilor lui Platon (trenant uneori, redundant chiar), verbul aristotelic are, cu toate astea, momentele lui de mare inspirație. Există în **Corpus Aristotelicum** nu puține rostiri fulgurante ce îl lasă pe traducător pradă perplexității, expresii ale unor gânduri (aproape stranii) ce se condensează în expresii scurte, mărturii ale unui „cod”, altul decât cel comun. Contrastul prin care aceste locuri de excepție se impun atenției noastre nu poate fi trecut cu vederea, cu atât mai mult cu cât, în calitatea lor arhetipală, asemenea *tópoi* marchează câteva dintre momentele inaugurale ale gândirii occidentale și, implicit, destinul filosofiei însăși. Cu o atare ocurență (ce păstrează, cum vom vedea, un discret parfumul platonician) ne propunem să ne ocupăm în continuare.

Procedeul (ca oricare altul) are avantajele și, desigur, dezavantajele sale. Sîntem primii conștienți de aceasta. Ar fi, însă, mult prea facil să ne întrebăm, pur și (mai ales) simplu (de nu chiar simplist), cum poate fi oare „dedus” aristotelismul dintr-o singură sintagmă, fie ea *ὅ ποτε* ăv? Sau, mai „grav”,

cum vom putea da seama, pornind de la cîteva pasaje (fie ele privilegiate), de toate celelalte, mai mult sau mai puțin comune? În măsura în care presupune (în cazul ideal) deplina „fuziune de orizonturi“, actul hermeneutic inaugurează și, mai ales, este inaugurat de o delicată afinitate electivă. Or, în această împrejurare, ni se pare firesc să ne oprim asupra a ceea ce Stagiritul a dat mai valoros reflecției filosofice și să renunțăm la, de altfel, imposibila „deducție“ a unor gînduri plate din altele, inspirate. Justificarea unei atari simpatii (s)elective constă în aceea că opera filosofilor e, din fericire, inegală.

Handicapul mării majorității a comentariilor rezidă, prin contrast, tocmai în faptul de a fi prea „globaliste“. Ele neglijează „detaliul“, adesea *esențial*, în favoarea „coerenței“ (prezumată a) întregului. Schematizarea (pînă la falsificare a) aristotelismului a putut lua chiar forme iconice. Ne gîndim, de pildă, la imaginarul picturii moderne, în spiritul căruia a fost el simbolizat, și, de ce nu, la celebra pînză a lui Rafael dedicată ***Școlii din Athena*** (devenită *emblemă* a raporturilor dintre Platon și Aristotel). Fiindcă, într-adevăr, a reduce mesajul ***Metafizicii*** doar la teza subzistenței Ideilor în lucruri, așa cum tabloul rafaelit o sugerează – spre deosebire de Platon, ce își înalță degetul spre Cer, Aristotel arată Pămîntul -, înseamnă (între multe altele, evident) a nu mai putea da seama de capitolul **XII** din aceeași ***Metafizica***, a cărui temă e Dumnezeu – primul (și singurul) mișcător, *celest*, al tuturor mișcărilor *terestre*. De altfel, în tabloul rafaelit, Aristotel ține sub braț ***Etica Nicomahică***, tratat care, deși consacrat în aparență realităților de jos, nu poate fi, totuși, expresia unor preocupări pur „terestre“. Platon, în schimb, e înfățișat dimpreună cu al său ***Timeu***. (Aceste două cărți, dimpreună cu tabloul ce le evocă – fie spus în treacăt -, puteau inspira celebrul adagiul al lui Kant – „Cerul instalat deasupra mea și legea morală în mine“.) „Divorțul“ dintre ontologia și teologia

aristotelică, proclamat cu o atît de insistentă ferveare de Paul Natorp (și reiterat astăzi de criticii „onto-teo-logiei“ aristotelice), este, în cele din urmă, efectul adîncirii unei dihotomii survenite mult mai devreme, mai precis, în chiar zorii epocii moderne. De aceea, singura alternativă la seria de etichete ce i s-au pus Stagiritului – materialist, realist, empirist, raționalist etc. etc. – ne-o oferă examenul în detaliu al unor asemenea dificile texte. Înainte de a ne lua zborul, trebuie să verificăm consistența aripilor noastre. Ariditatea „terestră“ a analizelor din debutul încercării noastre va fi, sperăm, răscumpărată de (eventuala) „înălțime“ a perspectivei finale.

5. Timp actual și actualitatea timpului – Prezența lui *poté* în sintagma noastră aduce în discuție tema timpului. (În **Categori**, de pildă, Stagiritul desemnase timpul chiar prin această vocabulă-întrebare.) Or, faptul că **hó pote ón (OPO)** reprezintă, pe cît pare (deocamdată), una dintre numeroasele construcții terminologice cu care Stagiritului a îmbogățit limbajul filosofic (ea fiind astfel percepută încă de Simplicius) denotă, credem noi, cel puțin două lucruri: că avem, mai întîi, de-a face cu survenirea (în textul aristotelic) a unui gînd original și, apoi, că aprofundarea concepției Stagiritului asupra temporalității ne-ar putea oferi o bună cale de a pătrunde în însăși intimitatea laboratorului gîndirii sale. Intervenția sintagmei și în alte (semnificative) contexte decît cel legat strict de problematica timpului ne îndreptățește să susținem că **OPO** atinge un nivel suficient de înalt pentru a putea prilejui o asemenea viziune de ansamblu.

Cît de importantă a devenit astăzi meditația asupra temporalității nu mai e cazul s-o demonstrăm. Epoca în care trăim, cea *contemporană*, stă, ea însăși, sub semnul unui timp cu totul special. Ce-i drept, adevăratul ei sens, pecetluit prin *ad* – venirea „în istorie“ a *purei prezențe*, scapă și va scăpa

mereu unui demers „pur“ istorist. Pentru că „a fi contemporan“ nu revine (aici) la „a fi prezent în raport cu alte(in)eva“. (Și, trebuie s-o spunem, pentru istoriografia de tip clasic, alteritatea prezenței e tocmai trecutul). *Con*-temporaneitatea presupune, dimpotrivă, „a fi prezent cu tine însuși“, adică „a te avea pe tine însuși în prezent“ (ceea ce, cum vom vedea, nu e puțin lucru). Astfel, limita conștiinței istoriciste apare clar precizată dacă vom constata, bunăoară, că, deși aparțin istoriei „contemporane“, evenimente pe – *trecute* acum 50 de ani sînt pentru noi, cei de „astăzi“, la fel de *trecute* ca și cele de acum 500 sau 5.000 de ani. Or, acestea din urmă, ni se spune, nu mai țin de „contemporaneitate“... E, așadar, evident că determinația vremurilor noastre nu poate viza un *singur* moment (izolat) al timpului – prezentul *generic*, mai precis – ci o anume *percepție a timpului*, luat ca un *întreg simultan*. De la marile probleme apărute chiar în fundamentele matematicilor, legate de *auto-referențialitatea* paradoxală (la propriu) a unor teze din teoria mulțimilor (și nu numai), la principiile cuantice (și relativiste) care definesc *in – separabilitatea* fizică și *sincronizarea observatorilor*, de la *feed-back-ul* biologic și psihologic la *sincronizarea planetară* a societăților noastre (cu adevărat) contemporane, enigma simultaneității – ca, de altfel, și surogatele ei tematice – pare să fi ocupat întreg spectrul cunoașterii umane. Împlinire tardivă a însuși itinerarului conștiinței moderne, interesul pentru tema sincroniei afectează pînă și încercarea noastră, care îi pune alături pe Platon și Husserl, pe Aristotel și Heidegger. Asemenea unei radiații remanente, urma prezenței sale își pune amprenta asupra celor mai banale dintre gesturile cotidiene – a deschide ziarul, telefonul, radioul ori televizorul – pentru că, fiecare în parte, nu face altceva decît să ne livreze deschisului unei Prezențe. De altfel, facticitatea celor mai „abstracte“ și „înalte“ prezențe – Ființa și Timpul – transpare

astăzi pînă și în truismele simțului comun. În binecunoscutul *time is money*, de pildă, care, convertit și interpretat, ne spune că „banii – aici: analogon al Ființei – înseamnă Timp“. Nu se putea ca tocmai derelițiunea umană să facă excepție de la aceasta. Timpul, arătase deja Aristotel, poartă mai curînd asupra derelițiunii și descompunerii, asupra corupției: o corupție (con)fiscală a Ființei, „devenită“, la rîndu-i, capital... Re-capitularea ființării create în principiul Ființei increate revine la analogonul ei financiar: re-capitalizarea. În sfîrșit, expresia emblematică a propriei noastre Ființe, cea înscrisă pe pietrele tombale, se rezumă, la simpla echivalență dintre un nume și lapsul lui temporal.

Aceeași situație privilegiată a timpului o regăsim, însă, și în filosofie. Începînd cu schematismul imaginației transcendente din ***Critica rațiunii pure*** și pînă la analitica existențială din ***Ființă și Timp***, timpul însuși a constituit, succesiv, un subiect central de meditație pentru Hegel – care, prin a sa fenomenologie, deschidea orizontul istoricității spiritului ca auto-afectare de sine -, Kierkegaard – cu reflecțiile sale asupra semnificației escatologice cuprinse în „experiența“ clipei -, Bergson – să ne amintim eforturile sale de a depăși limitele unui timp generic – sau Husserl, cu ale sale cercetări dedicate sintezelor pasive. Meditînd asupra timpului vom putea aduce în centrul atenției noastre *diferența* ontologică dintre Ființa eternă și făptura cea vremelnică, *limita* ontologică dintre timpul eonic și clipa cea „repede“ și chiar *pasajul* ontologic al timpului însuși într-o cu totul altă clipă – cea care..., „stă“. Cum vedem, timpul ne permite să vorbim despre (aproape) orice. Dar ceea ce e mai important rezidă în împrejurarea că tocmai opera Stagiritului impune asemenea dezvoltări. Iar la acest capitol, nu puține sînt surprizele ce-l întîmpină pe cercetătorul încredințat electivelor afinități.

6. Specificul fenomenologic al cercetării – Sensul subtitlului încercării noastre – *Interpretare fenomenologică* – e, cum sperăm să putem demonstra, unul dublu. Mai întâi, el sugerează că aristotelismul reprezintă primul sistem filosofic (articulat) în măsură să formuleze (în cunoștință de cauză, deși *avant la lettre*) principiile fundamentale ale unei viziuni fenomenologice. Într-adevăr, a enunța Ființa cea unică prin intermediul multiplei semnificații a fiindului (*i.e.* a ființării), a determina conștiința ca pe o conștiință a ceva, iar știința, ca pe o știință a ceva, a concepe inteliecția însăși ca pe o conversie a inimaginabilelor concepte în imagini – și, ca atare, a defini vizibilul, ca pe o epifanie a invizibilului, cunoscutul, ca pe una a necunoscutului – toate astea pledează cu putere în favoarea unei viziuni filosofice – proprie lui Aristotel – ce avea să fie numită, mai târziu, drept „fenomenologică”. E vorba de un angajament teoretic cu totul excepțional, unul remarcat și salutat (trebuie să subliniem) de chiar întemeietorul fenomenologiei – Edmund Husserl.

Perspectiva fenomenologică pe care o propunem aici are, pe de altă parte, câteva (importante) consecințe chiar asupra a ceea ce s-ar putea numi „obiectul” studiului nostru: corpusul aristotelic. Într-adevăr, dacă vom accepta teza fenomenologiei hermeneutice după care *textul re-prezintă*, în fapt (și mai ales, *doar*), *fenomeno-logia unei teme*, atunci interpretarea *concepției* aristotelice revine, ea însăși, la *re-luarea*, peste veacuri, a acestei (perpetue) *ek-(s)-plicitări* a (dacă se poate) uneia și aceleiași *gîndiri* (nu atît a celei aristotelice – fie și pentru faptul că ar fi de-a dreptul oșios – ci, mai curînd, a aceleia survenite *prin* Aristotel). În acest context, simpla cronologie a ocurențelor temei nu are nimic de-a face cu dezvăluirile sale fiindcă nu există, din punct de vedere tematic, nici o distanță temporală între noi și Stagirit. Ek-(s)-plicitarea așa-zisei doctrine „aristotelice” survenită prin textul (adică,

mai precis, prin textura) ei revine, în cele din urmă, la o *re – textualizare* a doctrinei. Hermeneutica nu reprezintă astfel o „teorie“ a activității exegetice (al cărei „obiect“ ar fi textul) ci, invers, ea revine la o **activitate** teoretică și, abia în această calitate actantă a ei, la un **act** exegetic. Așa cum fenomenologia nu vizează o teorie ci teoretizarea, tot așa și interpretarea nu vizează textul ci textualizarea. Exegeza nu are în vedere vreo doctrină prealabil „constituită“ tocmai pentru că *ține de esența oricărei doctrine faptul că ea este mereu deja explicitată*. Fenomenologia devine, altfel, o anume *practică teoretică* pur „descriptivă“ (una care afectează pînă și „prima“ redactare a textului, cea „originară“), un anume *exercițiu* foarte apropiat de acela prin care Wittgenstein avea să definească filosofia autentică.

Revoluția declanșată în hermeneutică prin fenomenologie (termen care, contrar aparențelor și, uneori, împotriva lui Husserl, nu desemnează o „știință a fenomenelor“ – fie ea „riguroasă“ – ci una a fenomenalizării) constă în aceea că ea face din „obiectul“ său un orizont cu totul *non-ob-iectual*. Ocurența familiarei vocabule *lógos* în denotația fenomenologiei are, de aceea, un singur sens: acela de a semnifica împrejurarea că, pentru noi oamenii, *lógos* -ul apofantic nu poate surveni (și, prin urmare, nu poate fi tematizat) decît în calitatea lui fenomenală (în cazul nostru, în calitatea lui textuală). Ceea ce, evident, nu înseamnă nicidecum că esența ultimă a *lógos* -ului n-ar fi tocmai *manifestarea* (și, ca atare, dezvăluirea Cuvîntul însuși). *Lógos* -ul aristotelic discriminează tocmai pentru că diferențiază. Și el diferențiază tocmai pentru că actualizează. (Entelehia aristotelică – genial pandant al actualizării și, deci, dezvăluirii – distinge pentru că separă.)

Hermeneutica pornește de la principiul după care fenomenul (și, ca atare, textul) re-prezintă doar o urmă – *grammé* – a ceea ce, ar adăuga Stagiritul, *era* să se actualizeze

prin el. (Urmele arhe-(o)-logice nu vizează un trecut odată originar ci o Origine trecută o dată.) A interpreta un text (fie el cît de vechi) revine la a (re) – *actualiza* gîndirea arhe-tipală survenită cîndva prin el. *Între text și interpret*, ca și *între text și autorul său*, nu există o relație (și, deci, o distanță) (intra-)temporală ci una **aspectuală**. Va trebui, așadar, ca, **ek** -(s)- *plicitînd* (nu textul ci, din nou) doctrina (textualizată prin el), să ne *re – pliem*, din (deși pornind de la) text, „dincolo“ de el, „acolo“ unde sperăm să găsim *izvorul* (adică geneza doctrinară a) textualității însăși. În cazul nostru: sursa *ne-textuală* (doctrinară) a textualității aristotelice. Exegeza presupune, în mod *practic*, asumarea (prin re-textualizare) a *comprehensiunii* lui mundane (*ne* -textuală și, deci, *ne-discursivă*). Re-stituirea unui text coincide în acest fel cu re- *in* -stituirea gîndirii care l-a făcut posibil. Din acest motiv, re-textualizarea gîndirii revine, ea însăși, la *re – facerea unei geneze*. Ca și creația, re-creația este o facere nu mai puțin autentică. Cu singura deosebire că re-(in-)stituirea aici vizată se dezvăluie, de astă dată, prin propriul *tău* text, unul menit anume să *re – a* -proprieze izvorul *ne-discursiv* al discursului. Din acest *punct* (atopic) de vedere, *textul „original“ re-reprezintă prima copie a unui Original ne – textual* (deși perpetuu textualizabil). Originea *pre* -cede mereu „originalul“. Și invers: „originalitatea“ autorului ține doar de textualizarea temei și nicidecum de Originea ei (ceea ce e valabil, evident, și pentru exeget). În cazul contrar (anume, acela care se reclamă, deloc întîmplător, de la „obiectivitate“ sau, mai precis, de la *ob* -iectitatea textului: a celui inițial ca și a celui final), interpretarea nu va putea depăși „ambția“ cu totul modestă a unei simple... reeditări sau pe aceea cu totul îndoielnică a unui complicat... plagiat.

Așadar, ce poți să spui mai mult decît autorul textului (fără a-l „trăda“, totuși) dacă nu tocmai ceea ce ar fi dorit (aici

ne încurajăm cu un indispensabil, de altfel, *poate*) să spună chiar autorul însuși? În fond, nu Aristotel trebuie preservat de „trădare“ ci gândirea sa, al cărei (ne grăbim s-o spunem) „purător de cuvânt“ a fost, *primul*, el însuși. Singura excelență ce trebuie să i-o recunoaștem Stagiritului e aceea de a fi fost *primul* dintre... hermeneuți. Din acest punct de vedere, *autorul* însuși își este, simultan, propriul (și, deci, *primul*) *cititor*. Un cititor la fel ca și noi, cei care îi urmăm. Nu e cazul aici de a lua locul cuiva ci, dimpotrivă, de a-l asuma (prin re-apropriere), pentru că locul însuși, ni se spune în **Fizica**, *nu are nici o dimensiune*. Or, ceea ce este decisiv în contextul nostru revine la faptul că *în-locuirea* privește tocmai paternitatea textualizării. Ea determină o filiație fidelă nu atât primului locutor-„autorul“-cît, mai degrabă, temei (originante). Asemeni lui Zeus, ne substituim, așadar, și noi aceluia care este (și va rămîne mereu) Părintele tuturor kronizilor. Ceea ce ne îndeamnă la acest perpetuu paricid ritual – unul ce se con-stituie ca ek-(s)-plicitare hermeneutică – e mirajul de a ajunge acolo unde sălășluia Kronos însuși, anume, la (în) izvorul fenomenalizării timpului (și, prin urmare, a textului). De vreme ce orice ek-(s)-plicitare a exegetului se vădește a fi expresia unei com-plicități cu autorul, singura noastră circumstanță atenuantă (?) e aceea că *hermeneutica presupune deja un paricid* – cel săvîrșit, înaintea noastră, de *autorul însuși*...

7. Aristotel și comprehensiunea vulgară (comună) a timpului – Interpretarea fenomenologică a doctrinei aristotelice a timpului nu poate face astăzi abstracție de contribuția decisivă pe care Martin Heidegger a adus-o la clarificarea acestui subiect prin celebra sa ***Sein und Zeit*** (*Ființă și Timp*). De aceea, referirile pe care filosoful german le face

la adresa lui Aristotel și, în special, la doctrina lui privitoare la timp reprezintă nu numai o sursă foarte prețioasă ci și una de neocolit. În măsura în care bună parte din ele au devenit astăzi binecunoscute, ne vom dispensa de a le expune în amănunt. Cu toate acestea, o sumă întreagă de dezvoltări „tehnice“ se dovedesc inevitabile.

Formulată deja în 1924, cu prilejul unei conferințe marburgheze dedicate timpului (și chiar înainte de aceasta), teza heideggeriană asupra comprehensiunii vulgare (comune) a temporalității avea să fie pe deplin conturată în capitolul **81** al lui *Sein und Zeit*. Ea survine, oarecum simptomatic, în chiar momentul examinării definiției pe care Aristotel o dă, în *Fizica*, lui *khrónos*: „timpul este numărul mișcării după anterior-posterior“³. Atenția lui Heidegger se concentrează asupra sensului intervenției numărului în definiție – „timpul este DENUMĂRATUL“⁴ – și, mai cu seamă, asupra afinității, mărturisită de Aristotel însuși, dintre acesta din urmă și clipă (acum) – „DENUMĂRATUL reprezintă tocmai clipele (acum-urile)“⁵.

Este evident că, insistând asupra importanței actului de numărare în percepția timpului, Heidegger pregătește terenul pentru discutarea temei *intratemporalității* și, în acest fel, pentru o concluzie ce urmează aproape imediat: *Fizica* lui Aristotel se menține în limitele unei *concepții vulgare (comune) asupra temporalității*. Reiterarea simultană a clipelor și a numerelor instituie, într-adevăr, intervalul *in* -definit al *prezentificării* lui „acum“, un soi de *laps temporal* în care, deși o anume succesiune există, clipele au, totuși, aceeași (lipsă de) importanță în *in* – diferența *intra* – *temporală* a unui deplin anonim – *das Man*. Or, o atare *in* -diferență ontologică se traduce prin *in* -finitudine și are ca efect *blocarea* accesului la temporalitatea originală: „Teza capitală asupra interpretării vulgare a timpului, după care timpul însuși este «infini»

relevă în modul cel mai frapant nivelarea și ocultarea timpului lumii⁴⁶. Din acest motiv, orice șansă reală de recuperare a naturii în fapt *ek* -statice a temporalității, expresie a lui *in-der-Welt-sein*, este, crede Heidegger, fatalmente pierdută. Cazul „Aristotel” părea clasat. Cel puțin pentru o vreme.

Și totuși, în chiar anul apariției lui ***Sein und Zeit***, Heidegger reia comentariul capitolelor despre timp din aceeași ***Fizica*** în cadrul unui curs pregătit pentru semestrul de vară. Înainte de a examina însă în ce anume constă noutatea pe care acest text o marchează, să reamintim că în capitolul **8 al *Ființei și Timpului*** – cel care cuprinde proiectul general al tratatului, inclusiv planul celei de-a doua părți (nescrise) – Heidegger prevedea să revină asupra doctrinei aristotelice a temporalității, semn al dorinței sale de a relua, foarte curînd, subiectul. În mod firesc, în jurul unui capitol ca acesta, s-au iscat nenumărate discuții și chiar dispute. Unele dintre ele au insinuat chiar „regretul” (de o ironie abia reținută) că celebrul Martin Heidegger n-ar mai fi avut puterea să-și termine opera sa de căpătîi. Pentru cel familiarizat cu seria operelor heideggeriene, un astfel de regret trebuie, dacă nu contestat, cel puțin sever amendat. (Fie și pentru faptul că, ulterior, Heidegger însuși s-a manifestat critic la adresa doctrinei temporalității expuse în ***Sein und Zeit***, doctrină asupra căreia, din acest motiv, a revenit mereu.) Într-adevăr, pentru primul capitol al acestei proiectate părți secunde a tratatului – *Doctrina kantiană a schematismului și a timpului ca etapă pregătitoare a problematicii lui a-fi-temporal* – Heidegger a scris nu mai puțin de două cărți, și anume, ***Kant și problema metafizicii*** (concepută încă din 1926 și publicată în 1929) și ***Interpretare fenomenologică a «Criticii rațiunii pure» a lui Kant*** (care constituise titlul unui curs susținut la abia cîteva luni după apariția, în 1927, a ***Ființei și Timpului***, dar publicat, postum, abia în 1977). Reamintim toate astea pentru că în exact

aceeași situație s-a aflat și deja anunțatul capitol dedicat **Fizicii** lui Aristotel, a cărui substanță avea să fie, la rîndu-i, cuprinsă în cursul **Probleme fundamentale ale fenomenologiei** (publicat în 1975, dar pronunțat tot în 1927), despre care Heidegger însuși a ținut să sublinieze că el reprezenta „o nouă elaborare a celei de-a treia secțiuni a primei părți din **Ființă și Timp**“⁷. Precizarea devine, pentru noi, foarte importantă căci ea ne asigură că, atunci cînd analizează **Fizica** lui Aristotel, Heidegger se referă, atît în **Ființă și Timp** cît și în **Probleme fundamentale...**, la unul și același lucru. De altfel, în **Probleme fundamentale...**, titlul capitolului aflat în cauză, *Orientare istorică asupra conceptului tradițional al timpului și caracterizare a comprehensiunii vulgare a timpului subiacent acestui concept*, nu face decît să îl parafrazeze pe cel al capitolului 81 din **Ființă și Timp**: *Intratemporalitatea și geneza conceptului vulgar al timpului*. Acestea fiind stabilite, să vedem acum în ce constă deplasarea de accent pe care cursul din vara anului 1927 ne-o relevă aproape cu insistență.

Vom observa, mai întîi, o sensibilă schimbare în nota generală a comentariului. Astfel, dacă în **Ființă și Timp** limitele concepției aristotelice asupra temporalității erau privite cu (o abia disimulată) condescendență și, prin urmare, cu distanța (politicoasă, ce-i drept) presupusă de aceasta – „Reprezentarea vulgară a timpului are dreptul ei natural de a fi“⁸ –, același tratat despre timp al Stagiritului are acum darul de a reuni „cercetările de departe cele mai comprehensive și efectiv tematice asupra fenomenului timp, privit în el însuși“⁹. (E și motivul pentru care **Fizica** poate inspira un examen de tip fenomenologic.) Cît despre autor, el pare acum de-a dreptul omagiat: „Nici o tentativă de dezvăluire a enigmei timpului nu se va putea dispensa de confruntarea cu Aristotel“¹⁰. După o scurtă trecere în revistă a celor cinci capitole împlicate

(**Fizica IV 10 – 14**), Heidegger revine pentru o apropiere fenomenologică a textului. Spre deosebire, însă, de ***Ființă și Timp***, unde accentul analizei sale cade pe „DENUMĂRAT“, în ***Probleme fundamentale...*** el se concentrează, dimpotrivă, asupra celei de-a doua părți a definiției aristotelice, remarcînd, în repetate rînduri, rolul decisiv al „*anterior – posteriorului*“ (în mișcare și, implicit, în timp) ca unul ce depășește scenariul concepției vulgare (comune) asupra timpului însuși. Într-adevăr, deși mai sus pomenitul „DENUMĂRAT“ din definiția aristotelică ne arată că timpul este *re* -iterat și, în consecință, *in* -diferent din punct de vedere ontic – ceea ce, am văzut, constituie esența conștiinței vulgare (comune) asupra timpului -, precizarea după care numărarea are loc în *orizontul* cu totul *diferențiat* al *anterior – posteriorului* este de natură să deschidă calea spre *temporalitatea originară*. Căci, în calitatea lui de *ek – stază a prezentului în trecut și viitor*, timpul autentic rămîne o expresie a *intervalului* creat prin chiar maniera specifică de a fi al lui *Dasein – Sein-zum-Tode* -, și, în consecință, el are, mereu, un *început* -„nașterea“ - și un *sfîrșit* - „moartea“ -, ca tot atîtea (necesare) elemente ale constituirii istorialității și, implicit, a anterior-posteriorului ¹¹.

Punerea în valoare a acestui orizont ek-static al numărării ține, arată același Heidegger, de genialitatea lui Aristotel ¹² și ea obligă la o substanțială *corecție* în raport cu ceea ce se spusese în ***Ființă și Timp***. Iat-o, dimpreună cu sublinierile autorului: „în definiția timpului, provenirea timpului în accepția sa vulgară, așa cum ne apare ea întîia oară, se clarifică pornind de la temporalitate“ ¹³. Definiția aristotelică a timpului are, în consecință, o *dublă orientare*. Prin ocurența numărului, ea deschide calea înspre o conștiință vulgară (comună) a timpului, în limitele căreia, într-adevăr, toate sînt „în timp“ (intra-temporale), un timp anonim și, prin urmare, in-finit – timpul „derelițiunii“. În

schimb, prin faptul că numărarea însăși are loc într-un orizont pre-determinat și, ca atare, precis semnatificat (al anterior-posteriorului), definiția Stagiritului prefigurează concepția temporalității *autentice*, de esență ek-statică, a cărei reală anvergură rămîne încă a fi cercetată.

O atare împrejurare, creată (trebuie spus!) de Heidegger însuși, a determinat pe comentatori să revină periodic asupra raportului dintre cele două viziuni temporale cuprinse în **Fizica**. Așa cum era de presupus, eforturile lor au vizat, în esență, recuperarea unui Aristotel situat mai aproape de Heidegger decît Heidegger însuși ar fi bănuț, poate. Începutul l-a făcut (credem noi) Hedwig Conrad-Martius, una dintre strălucitele eleve ale lui Edmund Husserl, care publică în 1957 un studiu de-a dreptul premonitoriu – **Problema timpului astăzi și la Aristotel**¹⁴ – intrat pe nedrept în uitare. A fost, în consecință, nevoie ca acest excelent început să fie reluat, independent, de Jacques Derrida printr-o remarcabilă intervenție – **Ousia și Grammè. Notă asupra unei note din „Sein und Zeit”**¹⁵, pentru a cunoaște apoi consacrarea odată cu Emmanuel Martineau, care ne oferă o cercetare încă mai explicită: **Concepția vulgară și concepția aristotelică asupra timpului. Note privitoare la Grundprobleme der Phänomenologie a lui Heidegger**¹⁶ și, respectiv, Rémi Brague, cu a sa foarte consistentă teză **Aristotel și problema lumii**¹⁷, concepută în proximitatea tematică a ontologiei fundamentale. Să mai adaugăm, în fine, lucrarea (devenită clasică) a lui Franco Volpi, **Heidegger e Aristotele**¹⁸.

Toate aceste (prețioase) reveniri confirmă, într-o manieră de fiecare dată personală, ceea ce Heidegger întrevăzuse deja: analogia implicită dintre doctrina timpului din **Fizica** și fenomenologia temporalității originare. Ele n-au reușit, totuși, să tranșeze în mod definitiv în ce măsură se poate vorbi de un timp cu adevărat ek-static la Aristotel. Există, pe de altă parte,

importante rezultate obținute în urma unor cercetări de tip clasic, a căror apropiere de concepția heideggeriană e, din păcate, aproape ignorată. Șovăiala autorilor în cauză se datorează, în principal, lipsei de familiaritate cu perspectiva specific fenomenologică. Din acest motiv, evaluând stadiul actual al cercetărilor, Paul Ricoeur ține să mărturisească, prudent: „Mă feresc să formulez o judecată definitivă asupra interpretării concepției aristotelice a timpului“¹⁹. E un risc pe care ni-l asumăm. Vrînd, nevrînd.

NOTE

1. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. D.D. Roșca, Editura Academiei R.P.R., București, 1964, p. 587.
2. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 33, **Aristoteles, Metaphysik IX**, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1981, p. 28.
3. *Fizica*, IV 11 219b, 1.
4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1977, p. 421.
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*, p.424.
7. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 24, **Grundprobleme der Phänomenologie**, ed. V. Klosterman, Frankfurt a. Main, 1975, p. 1 (nota).
- 8 *Sein und Zeit*, p. 426.
9. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 327.
10. *Ibidem*, p.329.
11. Cf. *Sein und Zeit*, Cap. 75, *Istorialitatea lui «Dasein» și istoria lumii*.
12. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 340.
13. *Ibidem*, p. 342.
14. Hedwig Conrad-Martius, *Le probleme du temps aujourd' hui et chez Aristote*, în „Archives de Philosophie“, Tome XX, Cahier IV, 1957, pp.483-498.
15. Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*, ed. Minuit, Paris, 1972, pp. 31-78.
16. „Archives de Philosophie“, janv.-mars 1980, pp. 99-120.

17. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le context cosmologique et anthropologique de l ' ontologie*, Collection „Epiméthée“, P.U.F., Paris, 1988, pp. 242-250, 373-387, 461-487.

18. Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, ed. Daphne, Padova, 1984.

19. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III, ed. Seuil, Paris, 1985, p.132 (nota).

CAPITOLUL I

APORETICA TIMPULUI

Atîta vreme cît conștiința de sine presupune o sinteză a diversului sensibil (realitate în act a unității eului) faptul de a cunoaște *ceva* anume revine la o percepție mereu mediată de *universalitatea* sub care „ceva“ însuși cade. Certitudinea noastră sensibilă nu e, prin urmare, niciodată „pur“ sensibilă. Mai mult, ea devine *stabilă* (și deci conștientă) abia atunci cînd angajează, simultan, universalitatea. Poate că nici într-una alt caz, însă, această sincronizare actantă a singularului și universalului, a sensibilității și intelectului nu apare mai *paradoxală* decît în acela al percepției timpului. A avea certitudinea unei scurgeri indefinite a duratei sensibile ține, desigur, de existența a „ceva“ permanent și, deci, perfect definit din punct de vedere intelectual, „în“ care totul să se scurgă. Or, în cazul nostru, *universalitatea temporalității* o constituie tocmai *eternitatea*.

A cunoaște timpul în universalitatea sa ar trebui, așadar, să însemne a sesiza, în mod simultan, eternitatea pe care el o angajează. Dacă cineva, bunăoară, se schimbă în vreun fel anume – și noi toți ne schimbăm neconținut – el nu devine, prin aceasta, „altcineva“. În caz contrar, n-ar mai exista un *Subiect unic* al schimbării și, ca atare, după schimbare, n-ar mai fi *el* cel care trăiește ci o cu totul *altă* persoană. Acestei inefabile înfîlniri a clipei cu eternitatea i-a consacrat Aristotel capitolul despre timp din *Fizica* (și nu numai). Rodul ei a luat chipul unei sintagme - ὅ ποτε ὄν (*OPO*) – expresie a acelui loc de taină în care efemerul e învăluit perpetuu de eternitate.

1. *Hó pote ón* (OPO) sau Punerea problemei – **HO POTE ON** are zece intervenții în *Corpus Aristotelicum*: șapte în *Fizica*, două în *Despre părțile animalelor* și una în *Despre generație și corupție*. Concentrarea acestor ocurențe în *Fizica*, și anume, în capitolele **11** (șase) și **14** (una) consacrate timpului, i-a determinat pe comentatori să vadă în cercetarea conceptului aristotelic de *khrónos* singura cale de a elucida sensul lui **OPO**. Remarcată încă din antichitate, **OPO** devine notorie abia prin studiul lui Adolf Torstrik din „*Rheinisches Museum für Philologie*“ (1857)¹. Cu acest prilej, exegetul german avansează o soluție ce avea să fie curînd adoptată de aproape toate traduceri moderne: substituirea lui **OPO** cu sintagma „în calitate de subiect“.

1.1. Prima soluție – Afinitatea dintre **OPO** și subiect – *hypokeímenon* - era, de fapt, o descoperire a antichității târzii. Încă Simplicius arăta că a spune **OPO** sau a spune *tò hypokeiménô*- „în calitate de subiect“ – înseamnă, practic, unul și același lucru – *toutéstin ho lógos*². La mai bine de o sută de ani de la apariția studiului lui Torstrik din „*Rheinisches Museum*“, Hans Wagner constata: „Sensul expresiei **OPO** a fost clarificat de o manieră satisfăcătoare de către A. Torstrik“³. Deși foarte ingenioasă, echivalența dintre **hó pote ón** și *tò hypokeiménô* ridică, totuși, unele probleme de ordin filologic. Astfel, Rémi Brague remarcă, pe bună dreptate, că sintagma noastră nu apare întotdeauna în deplina ei „puritate“⁴. **Fizica IV 11, 219b** ne-o înfățișează, bunăoară, sub forma *ὁ ποτ' ἦν*. Această din urmă ocurență l-a pus pe Torstrik în imposibilitatea de a surmonta impasul. El recunoaște că expresia în cauză „nu admite nici o explicație; am făcut atîtea tentative încît mă cred îndreptățit s-o afirm“⁵. Dificultatea e ușor de bănuț pentru că ea ne obligă să gîndim, împreună, subiectul -*tò hypokeímenon*-, simbol al unei perfecțiuni substanțiale

atot-prezente, și, respectiv, *im*-perfectul *-ên-*, și anume, în accepțiunea sa dublă de carență ontică și temporală. În ciuda acestui fapt și, mai ales, după o serie de intervenții în text, exegetul german optează, totuși, pentru același știut substituit – *tô hypokeiménô*: „Din fericire nu trebuie să căutăm corecția prea departe. N-aveam decît să aplicăm, și aici, formula care revine mereu, de aceeași manieră“⁶.

1.2. A doua soluție – În consens cu o mai veche sugestie a lui Pierre Aubenque⁷, Rémi Brague optează, dimpotrivă, pentru o traducere *ad litteram* a sintagmei noastre⁸. Ceea ce presupune nu numai revizuirea oportunității substituției lui Torstrik ci și a naturii sintagmatică a lui **OPO** însuși. Pentru prima oară, o soluție mai mult decît seculară este pusă, astfel, în discuție. Linia Aubenque-Brague are, la rîndu-i, tradiția sa. Ea se originează, între altele, în seria traducerilor latine ale **Fizicii**⁹.

Cu toate că între cele două opțiuni pare să existe, cum spune Aristotel, o „diferență perfectă“, lucrurile nu stau tocmai așa. Trebuie, mai întîi, să subliniem că ideea lui Torstrik de a trata pe **OPO** ca pe o sintagmă nu se datora unui capriciu ci împrejurării că traducerea sa *ad litteram* devine, în context, cu totul stranie. Iată, de pildă, una dintre ocurențele sale, în traducerea lui R. Brague: „Anterior-posteriorul este, în mișcare, [ceea ce] aceasta (*hó*-n.n) (mișcarea) fiind (*ón* – n.n.) *pote* este mișcare“¹⁰. Cum se vede, pînă și Brague lasă netradus pe *poté*. Omisiunea ar putea sugera că *poté* însuși reprezintă ceva esențial pentru mișcare și că, în consecință, natura sa conceptuală (specifică) ar reclama să fie lăsat netradus. Or, respectînd regula inițial formulată, aceea de a traduce *totul*, pasajul nostru va trebui rescris ca: „Anterior- posteriorul este, în mișcare, [ceea ce] aceasta (mișcarea), fiind cîndva, este mișcare“. Să recunoaștem că, dacă pretențiile exegezei

depășesc, totuși, nivelul unor simple efecte pleonastice, un atare text e departe de ceea ce se cheamă a fi o exprimare „clară și distinctă“. Ceea ce recunoaște și Brague.

1.3. Pentru o înțelegere prealabilă – Faptul că, în unele locuri, Aristotel folosește foarte frecvent această expresie – în capitolul 11 din **Fizica**, bunăoară – denotă că el dorea să exprime un gând cu totul special ce intervenise în demersul său. Nu negăm posibilitatea și corectitudinea unei traduceri *ad litteram* a expresiei, dar nici nu-i putem ignora straniețea. În fața sarcinii de a clarifica un asemenea dificil text, orice comentator va resimți nevoia de a căuta pentru **OPO** un sinonim cu valoare explicativă. (Înainte de a traduce trebuie, mai întâi, să înțelegem.) E ceea ce Torstrik încercase deja. Substituirea *în text* a lui **OPO** cu un echivalent conceptual reprezintă, evident, o problemă aparte (una care presupune, cum e și firesc, clarificarea unor detalii de ordin filologic). În consecință, fie că vom traduce expresia *ad litteram*, fie că îi vom găsi un substitut, problema rămîne de fiecare dată aceeași: ce vrea să spună Aristotel prin **OPO**, fie el sintagmă sau simplă expresie?

NOTĂ-Între traducere și substituție – Avem la îndemînă cîteva cazuri remarcabile de exegeți care au folosit, succesiv, ambele soluții. Astfel, în celebrele sale comentarii la **Fizica**, Toma din Aquino folosește atît traducerea *ad litteram* a expresiei cît și echivalentul ei conceptual – *prius et posterius ipsorum, scilicet temporis et motus quantum ad id quod est, motus est*¹¹, respectiv, *sic igitur prius et posterius sunt idem subiecto cum motu*¹². Această alternanță apare și în versiunea latină a comentariului lui Averroes fiindcă, după ce textul **Fizicii** traduce *ad litteram* pe **OPO**, exegetul arab adaugă: anterior posteriorul și mișcarea sînt *idem in subiecto*¹³.

2.OPO și timpul – Din acest punct de vedere, stabilirea tabloului general al ocurențelor lui **OPO**¹⁴ ca, de altfel, și legătura lui specială cu problematica timpului conferă **Fizicii** un loc privilegiat. Expunerea conceptului de timp debutează printr-o primă parte, al cărei caracter este (în mod explicit) cu totul aporetic¹⁵. Ea urmărește, în esență, prezentarea dificultăților pe care problema însăși le ridică.

2.1. Prima aporie a timpului – Trebuie mai întâi să ne întrebăm asupra felului existenței timpului sau, cum mai spune Stagiritul, asupra modului său particular de a participa la Ființă *-metékhein ousías*¹⁶. O analiză (fie ea cât de sumară) a chestiunii demonstrează că timpul are, însă, o existență de-a dreptul obscură.

2.1.1.Trecutul și viitorul ca *poté* - Și, într-adevăr, pe de-o parte, el a fost odată (ποτε) și nu mai este, iar, pe de altă parte, el va să fie cândva (ποτε), dar nu este încă¹⁷. Cel ce a fost odată reprezintă, evident, trecutul, iar cel ce va să fie cândva, constituie viitorul. Or, „ceea ce este compus din non-existențe pare să nu poată participa la ființă“¹⁸, fiindcă existența oricărui lucru compus (cum e și timpul) presupune prezența a cel puțin unei cîtimi din părțile sale. Prin urmare, dacă vom considera că trecutul și viitorul reprezintă tocmai asemenea „părți“, atunci trebuie să concedem, odată cu Stagiritul, că timpul nu poate avea existență.

2.1.2.Tò nyn și prezentul – Este, prin aceasta, prezentul (τὸ νῦν) investit cu o semnificație specială în raport cu existența, așa cum simțul comun pare să ne sugereze? Nicidecum, pentru că „acum“ nu constituie o parte a timpului. Deși Aristotel va dezvolta în alt loc tema „clipei“¹⁹, explicația transpare deja din context. Astfel, dacă „acum“ nu ar fi o *limită* ci o parte între „înainte“ și „după“, ar urma ca, în această calitate a sa, el să reprezinte ceva *divizibil*. Dar natura lui

divizibilă presupune, la rîndu-i, că prezentul ar putea fi, la un moment dat, limitat în însăși limitarea sa ca un „înainte“ și, respectiv, „după“, arbitrar aleși în *intervalul* astfel definit. „Acum“ ar desemna, în cazul acesta, unul și același lucru cu „înainte“ și „după“, ceea ce contrazice tocmai definiția sa. Prin urmare, dacă „acum“ ar fi parte, „părțile“ acestei părți (divizibile) vor fi, paradoxal, trecutul și viitorul. Dar partea se vedește a fi „o măsură a întregului, iar întregul trebuie să fie compus din părți; or timpul, pare-se, nu este compus din [părțile care există] acum“²⁰.

2.2. A doua aporie a timpului – Și totuși, dacă timpul participă la Ființă se presupune că cel puțin un „acum“ *există*. Va trebui să examinăm, însă, dacă el este același (în succesiune) sau dacă, dimpotrivă, diferă.

2.2.1. Diferența clipeilor – Să acceptăm, așadar, că „acum“ ar fi mereu altceva. Atunci, „așa cum nici o parte a timpului (ἐν τῷ χρόνῳ) nu există împreună (ἄμα) cu o alta – și nu e vorba aici de părțile care sînt una învăluitoare (περιέχει), iar alta învăluită (περιέχεται) – și precum ceea ce a fost cîndva, dar nu mai este acum, trebuie să se fi distrus odată (ποτέ), tot astfel clipele (τὰ νῦν) nu vor exista împreună (ἄμα) unele cu altele, iar cea care precede (τὸ πρότερον) va fi cu necesitate distrusă întotdeauna“²¹. Or, Aristotel arată că nu e posibil ca un „acum“ anterior să se distrugă *în sine* fiindcă aceasta ar însemna ca distrugerea însăși să se fi produs într-un „timp“ ce nu mai are nici o legătură cu *altul*. Textul nostru menționează, însă, chiar la început că, deși separate, „părțile“ există *într-unul și același timp* (ἐν τῷ χρόνῳ). Ideea principală care se degajă din context revine la aceea a imposibilității unui timp absolut eterogen. Clipa nu poate fi asemănată cu un fel de „punct al punctului“ (*stigmê stigmês*²²), pentru că discontinuitatea absolută dintre anterior și posterior lasă cu totul

nedeterminată problema *timpului intermediar* și, prin urmare, a Timpului, luat ca întreg.

2.2.2. Identitatea clipelor – Să fie atunci clipele identice între ele? Desigur că nu, pentru că orice lucru divizibil este, în fapt, limitat în chiar continuitatea sa, ceea ce înseamnă că și timpul necesar parcurgerii acesteia este, de asemenea, limitat. Clipele nu pot fi identice pe tot „parcursul” lor; ele trebuie să marcheze (cel puțin) un „început” și un „sfârșit”, adică două lucruri cu totul diferite: „pentru orice lucru divizibil care este limitat există o singură limită, fie că el e continuu după una sau mai multe dimensiuni; ce-i drept, și clipa constituie o limită, dar *cuprinderea* (s.n.) [ei] are loc într-un timp limitat”²³. Or, perpetua învăluire a clipei de către anterior-posteriorul unui laps de timp *deja* orientat nu face decât să confirme, deși implicit, că, pentru Aristotel, comprehensiunea vulgară a timpului e mereu pre-determinată de orizontul unei temporalități origine de-finite (*i.e.* semnificante) sau, în limbaj heideggerian, autentice.

Oricât de „nelimitată” am „gândi” că este o linie, noi nu ne-o putem imagina altfel decât finită. Așa cum remarcase încă Averroes, *linea habet duos fines*²⁴, care, din punct de vedere temporal, nu reprezintă altceva decât anteriorul – *tò próteron* - și posteriorul – *tò hýsteron*²⁵. Dacă anteriorul și posteriorul ar exista simultan (*háma*) în timp, ceea ce ar reveni la o simultaneitate *absolută* a lor în clipă (*en tō nyn*²⁶), atunci evenimente ce s-au petrecut cu mii de ani în urmă ar fi prezente în chiar clipa de față. Pentru ca o asemenea totalitate mnemică să poată fi realizată trebuie ca (între multe altele, pe care nu le vom aminti acum) pre-determinarea lapsurilor temporale să *nu* mai aibă un *character* strict *generic*, cum se întâmplă în cazul conștiinței noastre obișnuite. Cum vom vedea, o asemenea „temporalitate” frizează, în fapt, eonul.

3.Scurt istoric – Majoritatea pasajelor exoterice intercalate de Aristotel în operele sale acroactice conțin referiri, mai mult sau mai puțin explicite (mai mult sau mai puțin fidele), la predecesorii săi.

3.1. Parmenide – Problema participării timpului la Ființă apare deja în cadrul școlii eleate. Dezbaterea ei se desfășura pe fondul mai general al discuțiilor ce vizau *raportul dintre Unu și Multiplu*. Cum se știe, încercarea eleaților de a gândi unitatea existenței i-a condus în cele din urmă la relativizarea valorii ontologice a Multiplului și, implicit, a timpului, entități care, din acest punct de vedere (și în opinia lor), nu participau la Ființa autentică. Că trecutul și viitorul nu pot avea Ființă rezultă cu suficientă claritate din celebrul **Fragment 8** al lui Parmenide:

„Ne mai rămîne o singură soluție, calea
Lui «este». Pe calea sa vom găsi
Mai multe indicii: el este nenăscut și indestructibil,
Un tot întreg, imobil și inepuizabil;
El nu a fost odată și nu va fi [cîndva] (s.n.), ci
este acum, mereu același,
Unu, continuu (...)“²⁷.

Textul pune în evidență analogia dintre prima aporie a timpului din **Fizica** și concepția lui Parmenide asupra trecutului - ποτ'ἦν²⁸ - și viitorului – ποτ'ἔσται²⁹. Mai mult, alternanța dintre *poté*, simbol al trecutului și viitorului, și, respectiv, *nÿn*, marcă a prezentului, pare a fi pe deplin asimilată de Aristotel, pentru că, într-adevăr, tocmai ea explică trecerea, în **Fizica**, de la prima la cea de-a doua aporie: dacă nici trecutul (*oudè pot'ên*) nici viitorul (*oud'estai [pote]*) nu există, putem presupune că măcar prezentul are o oarecare existență (*nÿn éstin* ³⁰).

Evident, sensul parmenidian al lui *nÿn* e mult mai „tare“ decît cel aristotelic. El vizează o clipă eternă, în timp ce clipa la care face referire **Fizica** nu semnifică un veşnic „acum“ ci orice „acum“, adică un prezent nediferenţiat şi arbitrar ales. În ce fel va reveni Stagiritul la motivul parmenidian al eternei clipe vom vedea mai tîrziu. Ne mărginim, deocamdată, să remarcăm că obiectivul **Fizicii** şi, în speţă acela al capitolelor despre timp, priveşte doar realităţile perisabile (sub-lunare). Din acest punct de vedere, sensul aristotelic al lui *nÿn* se înrudeşte mai degrabă cu cel zenonian, fapt de altfel remarcat³¹. Filiera prin care acest din urmă sens i-a parvenit Stagiritului pare să fi fost cea platoniciană. Într-adevăr, spre deosebire de Parmenide, Platon va folosi pe *nÿn* pentru a desemna doar existenţa efemeră. Aşa se face că, deşi diferenţierea celor două părţi ale aporiilor (luate ca probleme separate) îşi are originea în Parmenide, tratarea *aporematică* a ambelor pare a fi o moştenire platoniciană.

3.2. Platon – Astfel, în *Timeu*, maestrul lui Aristotel tratează nediferenţiat pe *poté* şi pe *nÿn*, căci, spune el, *eternitatea nu este legată de nici unul dintre cele trei momente ale timpului lumi oudè genéstai pote oudè gegonénai nÿn*³². Tot ce se poate spune despre aceasta revine la simpla afirmaţie că ea „este“ - *tò éstin mónon...prosékei*³³ Practic, eternitatea nu există în timp şi, implicit, nici într-un „acum“ oarecare. Viziunea platoniciană asupra lui *nÿn* recomandă, prin urmare, un tratament aporematic al ambelor adverbe- *poté* şi *nÿn*- şi nu numai al lui *poté*, singur. Ea coincide cu cea aristotelică: clipele sînt atît identice cît şi diferite. Sensul parmenidian al clipei s-a păstrat, totuşi, şi la Platon, în chiar dialogul consacrat marelui eleat – **Parmenide**. Pentru a face deosebirea dintre natura reiterată a lui *nÿn* şi cea eternă a clipei, Platon va folosi pentru ultima un termen devenit ulterior celebru – *tò exaíphnês*³⁴.

Contextul în care survine această din urmă precizare e foarte important pentru noi fiindcă el va elucida structura întregii prime părți a capitolului **10** din **Fizica**. Înainte de a-l cita, să mai notăm că, în subsidiar, el reia același fond eleat al problemei – raportul dintre Unu și Multiplu: „Dacă, pe de-o parte, Unul este așa cum am văzut, adică unu și multiplu și, respectiv, nici unu nici multiplu, iar, pe de altă parte, el participă la timp, atunci nu este oare necesar ca Unul să participe odată la existență (*ousías metékhein*) – când este, iar, altă dată, să nu participe la ea – când nu este?”³⁵.

Fragmentul de mai sus demonstrează, deci, două lucruri: (1) că tema aristotelică a participării timpului la Ființă își are originea în Platon (*via* Parmenide), fapt care explică folosirea de către Aristotel a binecunoscutei formule platoniciene *ousías metékhein* și, respectiv, (2) de vreme ce expunerea acestui subiect în **Parmenide** se prezintă a fi una global aporematică, urmează că deja pomenita nediferențiere dintre *poté* și *nyn* presupune un *tratament aporematic simultan al tuturor momentelor timpului*. Dacă primul punct al concluziei noastre nu face decît să verifice ceea ce avansasem mai devreme – filiația platoniciană a capitolului **10** al **Fizicii**, cel de-al doilea poate arunca o nouă lumină asupra structurii argumentelor acestui capitol.

4. Sinoptica aporiilor -Există o puternică tradiție, clasică și apoi modernă, care a impus o anume schemă de împărțire a aporiilor temporalității din **Fizica**. Fără a intra aici în amănunte, ne vom opri, totuși, atenția asupra pasajului cheie al capitolului nostru, cel de la 218a, 6-8: „De altfel, clipa (*tò nyn*) nu este o parte, căci partea constituie o măsură a întregului, iar întregul trebuie să fie compus din părți; or, timpul, pare-se, nu este compus din [părțile care există] acum“. (Ceea ce, fie spus, rapid, contrazice interpretarea lui Heidegger

din *Sein und Zeit*, după care temporalitatea aristotelică se reduce la simpla înscriere a acum-urilor.) Majoritatea comentatorilor au considerat că acest pasaj reprezintă fie o aporie de sine stătătoare, fie o simplă introducere la următoarea, cea a identității și, respectiv, neidentității clipeilor. În enumerarea lui Ross, de pildă, ea poartă numărul 3³⁶.

4.1. Dublul sens al lui *tò nÿn* - Singurul comentator modern care a sesizat legătura dintre prima aporie – existența și inexistența părților timpului ca trecut și viitor – și pasajul de mai sus e (după știința noastră) Victor Goldschmidt. Părerea exegetului francez, la care subscriem, este că fragmentul 218a, 6-8 „nu introduce o nouă probă în favoarea argumentului precedent. – Ansamblul argumentării poate fi rezumat astfel. Clipa nu este o parte a timpului. Căci partea are două proprietăți: (a) ea măsoară întregul și (b) ea contribuie la compunerea lui (cf. *Metafizica IV 25*). Or (urmînd ordinea inversă), b) nu pare că timpul este compus din clipe pentru că s-a dovedit deja că el nu este compus din trecut și viitor; (a) cît privește cea de-a doua proprietate a părții: clipa pare, ce-i drept, să delimiteze în mod clar trecutul și viitorul, dar este dificil să se vadă dacă, făcînd aceasta, ea își schimbă sau își conservă identitatea. Cele două ipoteze ajung la consecințe inadmisibile. – Ca și cea precedentă, această din urmă aporie pune în evidență existența «obscură» a timpului”³⁷.

Particula *dé*, care introduce întregul pasaj nu denotă, prin urmare, o nouă aporie ci o *completează* pe prima, pornind, practic, de la aceleași două proprietăți ale părții în raport cu întregul³⁸. Într-un fel, așa am procedat și noi. Și totuși, există o diferență importantă în modul în care am clasificat aporiile. Goldschmidt crede că numitorul comun al celor două aporii îl constituie raportul întreg/ parte. Cea de-a doua aporie, însă, nu vorbește deloc despre întreg și parte ci despre *identitatea*

și, respectiv, *diferența* clipelor în contextul *deja* stabilit că *tò nÿn* nu poate fi parte. Ar fi, de aceea, mult mai corect să spunem că această din urmă aporie vorbește, mai curînd, despre identitatea/ diferența timpului, ca reiterare a clipelor în calitatea lor de anterior și posterior. Din expunerea lui Goldschmidt ar rezulta că prima aporie vorbește doar despre trecut și viitor, ca „părți“ ale timpului pe cînd cea de-a doua ar examina numai prezentul – *tò nÿn*. Or, această concluzie anulează lucrul cel mai important pe care îl descoperise el (oarecum implicit): acela că prima aporie afectează *toate cele trei momente* ale timpului. Din acest motiv, se pune pe drept cuvînt întrebarea dacă nu cumva textul aristotelic ne înfățișează de fapt *una și aceeași aporie* a timpului, dar de fiecare dată în *alți termeni*, și anume, luînd în considerare, mai întîi, raportul *întreg/ parte*, iar apoi pe acela dintre *identit*/ *diferit*. Apariția lui *tò nÿn* atît în prima cît și în a doua aporie denotă că între cele două trebuie să existe un numitor comun.

4.2. *Poté* și *tò nÿn* - Pentru a putea elucidă această problemă vom reveni la cadrul general al capitolului. Cum am văzut, tema acestuia este de inspirație platoniciană, fapt remarcat la primul punct al concluziei cu care încheiam paragraful 3.2. Cel de-al doilea punct al acesteia relevă, însă, necesitatea unei tratări aporetice nediferențiate a *tuturor momentelor timpului, fie ele trecute, prezente sau viitoare*. Tocmai acest lucru a fost, credem noi, ignorat.

4.2.1. Reformularea primei aporii-În calitatea lor de *poté*, trecutul și viitorul sînt părți ale timpului. Dar unul a fost și nu mai este; celălalt va fi și nu este încă. Mai adăugăm la toate astea, așa cum corect procedează și V.Goldschmidt, precizarea că nici prezentul – *tò nÿn* – nu poate exista, fiindcă el nu este parte a timpului. Prima aporie poate fi, prin urmare, reformulată relativ la *toate cele trei momente temporale* astfel:

dacă „a fi“ înseamnă „a fi cel puțin o parte a întregului“, trebuie să acceptăm că, mai întâi, părțile timpului – trecutul și viitorul – nu există și, apoi, că prezentul, care pare a exista, nu este parte.

4.2.2. Reformularea celei de-a doua aporii - Cea de-a doua aporie poate fi de asemenea expusă în termeni de trecut-prezent-viitor sau, mai exact, prin *poté* – semn al trecutului și viitorului – și *nȳn* – marcă a prezentului, chiar dacă textul vorbește în aparență numai despre *nȳn*. Ca și în cazul precedent, Aristotel începe, semnificativ, tot cu perechea trecut-viitor. Pentru că, într-adevăr, ce fel de termeni ar putea angaja raportul unor clipe diferite între ele? Dacă prima dintre clipe este *tò próteron*³⁹ – adică „anteriorul“, cea de-a doua nu poate fi decât *tò hýsteron* – „posteriorul“. În consecință, *tò nȳn* revine în timp (*en tô khrónô*⁴⁰) la unul și același *poté*, așa cum Aristotel însuși precizează⁴¹. Orice *nȳn* (prezent) a fost (trecut) și, respectiv, poate fi (viitor) *poté*. Orice *poté* a fost (trecut) sau poate fi (viitor) *nȳn* (prezent). Cum se vede, viziunea platoniciană asupra *in* -diferenței dintre *poté* și *nȳn* își păstrează întreaga portanță.

Dacă anteriorul și posteriorul ar fi complet diferite, timpul n-ar mai exista. O diferență temporală absolută presupune că un timp oarecare poate fi învăluit de un cu totul alt timp, învăluitoare. Între aceștia doi, însă, n-ar mai putea ființa nici un timp *intermediar*. Învăluirea însăși ar fi, prin urmare, imposibilă fiindcă ea ar angaja doi *poté* atât de diferiți încât ei n-ar mai putea avea nici măcar *același nume*. Temporalitatea s-ar situa, în acest caz, chiar sub nivelul unei simple *omonimii*, ceea ce, pentru Aristotel, constituie o imposibilitate. Or, din punct de vedere temporal, a purta același nume înseamnă tocmai a fi un *pote en tô khrónô* sau, mai exact, în *unul și același timp*.

Cea de-a doua aporie continuă, ca și prima, cu examinarea prezentului – *tò nȳn*. Și, dacă înainte excursul debuta cu

presupoziția după care clipa ar fi o parte (a timpului), acum el o avansează pe aceea a identității absolute a clipelor, în calitatea lor generică de *nȳn*. Identitatea dintre clipa de față și, respectiv, anterior și posterior revine, practic, la un prezent identic cu sine. Dar identitatea cu sine a prezentului neagă însăși ideea de succesiune și, înmod implicit, pe aceea de „înainte” și, respectiv, „după”, în calitatea lor de limite naturale ale lucrurilor. A doua aporie ar putea fi, deci, reformulată astfel: dacă „a fi” înseamnă „a fi identic cu sine în succesiune”, trebuie să concedem că, mai întâi, trecutul și viitorul – deși se succed – sînt diferiți și, apoi, că prezentul – deși identic cu sine – nu succede.

5. Unitatea timpului - Cum am văzut, numitorul comun al celor două aporii este *timpul*, în toate cele trei ipo – staze ale sale, ca trecut, prezent și viitor. El este cel care asigură tratarea unitară a acestei prime părți a capitoului **10** și nu doar una (sau unele) dintre părțile sale ori criteriile după care tratarea se ghidează.

Existența timpului se anunță chiar din debut a fi obscură. Dar *existența* însăși poate fi întotdeauna exprimată la Aristotel printr-un anume *analogon*, iar acesta nu e altul decît *Unul*⁴², sub cele două aspecte recepte ale sale: *întregul*⁴³ (prima aporie), respectiv, *identitatea*⁴⁴ (a doua aporie). Recuperăm, astfel, cadrul original al dezbaterii, și anume, cel presupus de problema eleată și apoi platoniciană a raportului dintre Unu și Multiplu. În concluzie, faptul că timpul are o existență obscură revine la a spune că: (1) trecutul, prezentul și viitorul constituie într-un fel un întreg și sînt identice și că, în alt fel, (2) ele nu pot fi părți ale existenței și sînt diferite. Iată, cu adevărat, două afirmații aporematiche.

Nu trebuie să trecem, însă, cu vederea că Aristotel insistă ca cele două aserțiuni să fie acceptate *simultan*, semn că el ne invită la o deplină și conștientă asumare a paradoxului. Astfel,

(1) chiar dacă părțile sale nu există, timpul este, totuși, un anume întreg divizibil – *meristoiu*⁴⁵ – ca trecut și viitor; iar clipa (prezentul, adică), deși nu e o parte, măsoară întregul⁴⁶ tocmai în calitatea sa de a fi divizibil, căci „clipa [...] este ca și unitatea numărului”⁴⁷, și (2) chiar dacă clipele sînt diferite ca trecut și viitor, ele trebuie, totuși, să fie și identice – *háma*⁴⁸; în caz contrar, nici un timp intermediar între trecut și viitor n-ar mai putea exista și, prin urmare, nici prezentul însuși, căci, din nou, „clipa [...] pare să delimiteze trecutul și viitorul”⁴⁹. Sîntem, așadar, obligați să acceptăm că timpul este un întreg în care părțile sale într-un fel există, dar, în altul, nu există (prima aporie) și că el reprezintă o succesiune de clipe într-un fel identice, dar, în altul, diferite (a doua aporie).

5.1. Temporalitate și ipseitate – Am ținut să remarcăm insistența cu care Aristotel revine asupra *naturii simultan aporetice a temporalității* pentru a sublinia că maniera lui de expunere ilustrează o opțiune explicită pentru un *timp complet articulat*, sinteză (desigur, paradoxală) a tuturor celor trei momente ale sale (*háma*). Teza aristotelică a unicității (și continuității) timpului consună, de altfel, perfect cu convingerea Stagiritului în unitatea (și unicitatea) lumii, din care decurge *imposibilitatea haosului primordial* și, ca atare, a unui timp cu totul dezarticulat.

O asemenea perspectivă anticipează, din nou, o viziune fenomenologică asupra temporalității. Să constatăm, astfel, că solidaritatea aristotelică a momentelor timpului îi conferă, în mod implicit, acestuia un statut de *ipseitate*, indispensabil de altfel pentru o prealabilă clarificare a temporalității autentice. Simultaneitatea timpului „luat ca întreg” poate fi pusă în legătură cu tematica fenomenologiei hermeneutice, pentru care unitatea ek-stazelor temporale reprezintă condiția *sine qua non* a constituirii lui *Dasein* ca grijă. Într-adevăr, așa

cum țină să avertizeze Heidegger, „momentele grijei nu sînt în nici un caz puse cap la cap, după cum temporalitatea însăși nu se compune «de-a lungul timpului» din viitor, trecut și prezent”⁵⁰. Temporalitatea originară (originantă) nu constă în simpla „juxtapunere” a unor „părți” eterogene ci în „unitatea *ekstazelor*”⁵¹ sale *con-genere*. De aceea, la rîndul ei, ipseitatea e legată în modul cel mai strict de temporalitatea originară (originantă). Ea nu relevă de unitatea unui „cine” (așa cum uneori lasă a se înțelege chiar Husserl) ci, cum bine se știe, de aceea a unui „cum”. Altfel spus, ipseitatea nu privește „identitatea” originii (luată ca un „ce” subzistent) ci *dezvăluirea* acesteia, singura în măsură să-i articuleze o „indentitate”. În mod analog, definiția timpului nu privește o temporalitate „absolută” ci modul dezvăluirii și, deci, provenienței acesteia. Din acest motiv, așa cum timpul nu poate fi redus la un „ce” subzistent – de vreme ce părțile sale, trecutul și viitorul, nu există, iar prezentul nu e parte -, tot așa și ipseitatea (lui) nu mai poate fi definită ca o subzistență. Asupra acestei dificultăți survenită în definiția timpului și, implicit, asupra istoricului ei, vom reveni.

5.2. Simetria aporiilor – Pentru cei deprinși cu modul de gîndire aristotelic, ar putea părea curios faptul că analiza succesiunii clipelor (consacrată celei de-a doua aporii) începe tocmai cu *diferența* acestora. Într-adevăr, e un fapt notoriu că Stagiritul a acordat drept de întîietate Ființei (în raport cu Neființa) și, ca atare, Unului (în raport cu Multiplul) și Identității (în raport cu Diferența) etc. Dacă explicația pe care am dat-o acestui context tematic e corectă, atunci ea ar trebui să arunce o lumină și asupra acestei curiozități.

Cum am mai remarcat, prima aporie debutează prin a examina timpul în calitatea lui de trecut și viitor. Or, dacă, din punctul de vedere al existenței/ inexistenței timpului, se poate

spune că doar trecutul și viitorul sînt „părți“ ale sale, din acela al identității/ diferenței acestuia se constată că pandantul trecutului și viitorului nu este identitatea ci tocmai *diferența*. O atare sinoptică demonstrează, o dată în plus, că există un *parallelism* perfect între prima și, respectiv, cea de-a doua aporie și că *parallelismul* însuși are drept termeni nu criteriile analizei, care diferă, ci *unitatea momentelor timpului*, a cărei cadență în text este aceeași: Aristotel se oprește, mai întâi, asupra trecutului și viitorului (părți ale timpului *existent* și, respectiv, clipe *diferite* ale succesiunii sale) și, apoi, asupra prezentului (parte a timpului care *nu există*, respectiv, *identitate* a clipelor sale).

6. Răsturnarea aporeticii timpului - Cum am văzut, întregul și identitatea sînt concepte derivate din Unu. La rîndul lui, „Unu“ reprezintă o altă denumire pentru Ființă. Tematica textelor noastre e legată de acest subiect, pentru că ea abordează tocmai problema *Ființei timpului*, fapt pe care Aristotel îl precizează de la bun început.

6.1. Timp și subzistență – Deși căzut rapid în uitare, faptul că aspectul „oscur“ al existenței timpului revine la imposibilitatea ca el să se constituie ca o subzistență fusese remarcat încă în antichitate. Simplicius, de pildă, nota că, dintr-un anumit punct de vedere, timpul trebuie asociat mai degrabă cu neființa: „La începutul studiului, Aristotel a dezvoltat un puternic argument în favoarea non-existenței timpului (*mê ênnai tòn khronon*)⁵². Desigur, rezolvarea aporiilor timpului depinde în mod direct de claritatea cu care formulăm dificultatea. E tocmai ceea ce a încercat și Simplicius. În corolarul comentariului său asupra *Fizicii* – devenit celebru sub denumirea latină de *Corollarium de tempore* – el revine precizînd că dificultatea cea mai importantă a aporeticii

Stagiritului constă în *necesitatea de a conferi subzistență timpului ca întreg simultan – tò eînai hâma tòn hólon khrónon en hypostásei*⁵³. Ce anume înseamnă pentru Aristotel această simultaneitate a întregului comentatorii neoplatonici n-au mai precizat. Mai mult, ei au considerat că ucenicul lui Platon n-a răspuns în fapt întrebărilor avansate în debutul capitolului **10** al *Fizicii*⁵⁴... O asemenea părere a fost împărtășită ulterior și de unii dintre comentatorii moderni. Astfel, într-un semnificativ capitol din *Ousia și Grammè*, intitulat “*Eludatul întrebării*”, Derrida remarca, de pildă, că ipotezele exoterice ale acestui capitol „nu vor fi niciodată repuse în discuție la un alt nivel, la un nivel ne-exoteric. După ce ne reamintește pentru ce anume timpul nu poate fi gândit ca un existent (*étant*), Aristotel lasă problema în suspensie”⁵⁵. Aceeași constatare o făcuse deja J. Moreau. În *L' espace et le temps selon Aristote* el nota că întrebarea privitoare la Ființa timpului rămîne „o problemă pe care Aristotel a eludat-o probabil în parte”⁵⁶.

6.2. Răsturnarea primei aporii – Răspunsul depinde de întrebarea pe care o vizează. E foarte posibil, prin urmare, ca această insuficiență să țină nu de autorul însuși ci de felul în care a fost receptată întrebarea. Motiv pentru care am insistat atât de mult asupra capitolului **10**. Intenția noastră a fost aceea de a clarifica în ce anume constă dificultatea întrebării asupra ființei timpului. Cel care, eludînd impasul, înclină a crede că aporiile au o natură pur „euristică” (sau că ele reprezintă subiectul unor discuții de „salon filosofic”) ratează definitiv apropierea sensului autentic al doctrinei aristotelice a timpului⁵⁷.

Dificultatea e reală. Ea explică de ce anume în precedenta concluzie preliminară am subliniat imposibilitatea de a renunța la vreuna din tezele (contrare) avansate. Timpul *este* cu adevărat divizibil și indivizibil, el *este* cu adevărat identic și

diferit. Cum poate fi, însă, ceva *contradictoriu în sine însuși*? Din două una: sau (1) timpul este „ceva“ subzistent și atunci trecutul și viitorul nu există, sau (2) trecutul și viitorul există, dar atunci timpul nu este „ceva“ subzistent. S-ar părea că sîntem într-o situație fără ieșire. Și, totuși, insistența cu care vorbește Aristotel despre participarea la Ființă a timpului impune o *răsturnare a dilemei*. În posibilitatea acestei răsturnări rezidă și ipoteza noastră de lucru.

7. Timp și ființă -Nici un pasaj din capitolul 10 nu pune la îndoială faptul că timpul *este*. Singura problemă ce rămîne de soluționat este aceea de a decide asupra *felului* acestei existențe. Or, dacă „a fi“ înseamnă doar „a fi subzistent“, s-ar părea că, dintre toate cele trei momentele timpului, doar prezentul ar avea existență. Nu putem concepe, însă, timpul în afara trecutului și viitorului. Un timp redus la prezent este imposibil pentru că, în cazul în care prezentul ar fi limitat, el ar avea un început și un sfîrșit, adică un trecut și un viitor, iar în cazul în care el ar fi nelimitat, conchide Stagiritul, evenimente petrecute acum mii de ani ar fi prezente (în act) în chiar clipa de față. Singura soluție a aporiilor e, în concluzie, aceea de a afirma că *timpul nu este un ce subzistent*, dar că *ceva poate să „existe“ fără a subzista*. Din acest punct de vedere, întrebarea dacă timpul constituie sau nu ceva subzistent este, ca să spunem așa, prost pusă fiindcă esența timpului exclude prin ea însăși o asemenea interogație. Așadar, ipseitatea Timpului este, deși nu există (sub-zistă). Iată în ce constă răsturnarea dilemei.

7.1. Prezentul sintetic – Perspectiva noastră de abordare impune cîteva importante precizări. Astfel, dacă e adevărat că timpul nu poate fi redus la ceva subzistent, atunci, contrar „uzanțelor“ noastre, trebuie, mai întîi, să acceptăm că nici *prezentul nu poate constitui ceva subzistent*..„Acum“,

avertizează Stagiritul, nu poate reprezenta o anume „parte“⁵⁸ existentul (*tò óntos*) – a întregului – existența (*hê ousía*). Prin urmare, *prezentul nu poate fi confundat*, la Aristotel, *cu existentul*. Nu numai că el este o limită, ci este o limită mișcătoare... Dintre puținii comentatori care au realizat această (cu totul stranie) consecință a doctrinei aristotelice a temporalității îl vom cita pe același Derrida: „timpul este non-existentul doar în măsura în care, în mod secret, existentul a fost deja determinat ca prezent, iar existența (*ousía*) ca prezență“⁵⁹. Or, tocmai de acest lucru se ferea Stagiritul. În fapt, pentru el, prezentul nu poate fi niciodată separat de trecut și de viitor. *Experiența temporală primordială rămîne unitatea tuturor momentor sale*.

Trebuie, de aceea, să mai adăugăm că studiu lui Derrida invită, în mod implicit desigur, la o punere în discuție a poziției inițiale a lui Heidegger privitoare la “confuzia,, aristotelică dintre existență (*ousía*)/ existent (*óntos*) și prezență (*nÿn*), pe care în ***Kant și problema metafizicii***, de pildă, o formulează astfel: „ar fi foarte ușor de arătat că doctrina aristotelică a timpului este în mod univoc inspirată de o comprehensiune a ființei, disimulată în ea însăși, care interpretează ființa însăși ca prezență permanentă și, în consecință, determină «ființa» timpului plecînd de la acum“⁶⁰. De aici urmează că Stagiritul ar fi confundat dezvăluirea Ființei cu procesul prezentificării a ceva (deja) subzistent (existent). Așa cum am văzut, însă, prima aporie a timpului, cea care pune în mod *explicit* problema existenței trecutului și a viitorului, exclude *ab initio* „absorbția“ Ființei în „acum“.

7.2. Ființă și timp - În ciuda limitelor ei inițiale, interpretarea heideggeriană pune în evidență ceva cu totul esențial (așteptat chiar), anume, legătura intimă dintre definiția timpului și comprehensiunea Ființei cuprinse în existența sa. Pentru că răsturnarea întrebării privitoare la participarea

timpului la Ființă – *ousías metékhein* - presupune nu numai clarificarea problemei timpului ci și pe aceea a Ființei. Fiindcă *orice participare la Ființă este, pînă la urmă, o manifestare a Ființei* însăși. Această precizare aruncă o nouă lumină asupra lui *tò ón*, dar și asupra lui *hê ousía* și *tò hén* căci *Ființa, esența și Unu nu mai pot să apară acum ca niște simple subzistențe (existențe)*.

Există, ce-i drept, numeroase texte aristotelice care „slăbesc” din puterea unei asemenea concluzii. Doctrina despre timp a Stagiritului ne obligă, însă, să depășim limitele unei simple confruntări inter-textuale. E de aceea important să precizăm că, solidar cu el însuși, Heidegger a revenit asupra părerii sale despre un presupus Aristotel substanțialist. Astfel, în studiul său ***Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ*** (Aristotel, ***Fizica B***, 1), doctrina Stagiritului asupra *Ființei* (privită) ca *mobilitate* apare în toată splendoarea și originalitatea sa: „Trebuie acum să înțelegem mobilitatea ca *ousía*, așadar, să spunem ce anume este mobilitatea”⁶¹ și încă: „Ce este mobilitatea concepută ca ființă, adică drept ajungere-la-prezență a lucrului mobil? Aristotel dă răspunsul în ***Fizica III***, 1-3. Ar fi nesăbuit să încercăm să prindem în cîteva propoziții și să aducem în raza privirii care vizează esența concepția aristotelică despre mobilitate-cel mai dificil lucru care a trebuit vreodată gîndit în istoria metafizicii occidentale”⁶².

Să mai constatăm, în sfîrșit, că legătura intimă dintre doctrina timpului din ***Fizica*** și, respectiv, tema raporturilor dintre Ființă/ Neființă, Unu/ Multiplu, Identitate/ Diferență – care caracterizează întreaga tradiție de meditație anterioară – ne plasează în chiar miezul problematiei filosofiei marelui Stagirit. Cu atît mai originală ne va apare, prin comparație, poziția aristotelică.

NOTĂ-Inactualitatea prezentului – Sinoptica aporiilor a pus în evidență faptul că subiectul acestora îl constituie timpul

ca întreg simultan. Nu putem „alege“ din timp un moment separat fără să cădem în contradicții; nici măcar prezentul... Dar ce înseamnă, pentru noi, prezentul curent? Ce sens poate avea un „acum“ oarecare? La o analiză mai atentă observăm că accentul cade mai degrabă pe „oarecare“ decît pe „acum“. În fapt, definiția lui „acum“ e întotdeauna *relativă*. Ea privește, desigur, ceva actual, dar, din nou, ce înseamnă pentru noi actualitatea? „Ultima oră“ nu e niciodată ultima. Există chiar situații în care putem spune că ceea ce aparține celui mai îndepărtat trecut constituie încă ceva actual. Ce diferență mai putem face atunci între „Aristotel și contemporaneitatea“ și „Aristotel – contemporanul nostru“?

Cum vedem, „extensia“ lui „acum“ este *variabilă*. Asta nu înseamnă că prezentul există (mai întîi) cumva în sine și că doar apoi amplitudinea lui ar fi variabilă. Ceea ce este aici vizat revine la mai mult decît atît. Am spune că sintagma „extensia prezentului“ impune chiar o veritabilă răsturnare de ordine, căci se vedește acum (mai întîi) că *prezentul are întotdeauna o amplitudine* (chiar înainte de a fi perceput ca prezent „în sine“). Orice experiență temporală ce privește pe „acum“ e, practic, precedată și, respectiv, succedată de un „odată“ și de un „cîndva“ cu care „acum“ însuși face, pe rînd, pereche indisolubilă. Fixarea unui moment „oarecare“ al timpului coincide cu pre-determinarea lui de către *ceva care se întîmplă*. Aceasta presupune că noi nu putem percepe pe „acum“ în afara unei întîmplări. Cuvîntul „aevea“ nu privește, de fapt, prezentul (luat „în sine“), ci un *aevum* al tuturor celor trei momente temporale.

Spunem adesea că „ceva“ e „de cea mai mare actualitate“. La ce se referă, însă, această expresie? Ceva poate fi de mare actualitate doar în raport cu un „încă“, adică relativ la o amplitudine în cadrul căreia întîmplarea se derulează. Dar orice întîmplare are un sens pre-determinat, iar, în cazul nostru,

acesta vizează un început – trecutul – și un sfârșit – viitorul. Există mereu, arată Aristotel, un timp învăluit și unul învăluitoare. *Prezentul se constituie, așadar, ca rezultat al învăluirii trecutului de către viitor*⁶³ Conștiința noastră obișnuită nu poate deci sesiza „maxima actualitate“ ca pe o pură prezență. Dacă ar fi să luăm expresia în sensul ei literal, atunci *un fapt de maximă actualitate ar fi tocmai acela care n-a mai fost niciodată și nu va fi niciodată actual...* Producerea lui în trecut sau re-producerea lui în viitor l-ar transforma în tot ce poate fi mai *in* -actual.

NOTE

1. A. Torstrik, **HO POTE ON. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs**, în „*Rheinisches Museum für Philologie*“, t. XII (1857), p. 161-173.

2. Idem, **Ueber die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit**, în „*Philologus*“, t. XXVI (1867), p. 464.

3. **Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung**, Bd. 11: **Physikvorlesung**, übersetzt von Hans Wagner, Berlin, 1967, p. 572.

4. R. Brague, **Sur la formule aristotélicienne hó pote ón, Physique**, IV 11 et 14, în **Du temps chez Platon et Aristote**, P.U.F., Paris, 1982, p. 98.

5. **HO POTE ON...**, p. 470.

6. *Ibidem*.

7. P. Aubenque, **Le problème de l'être chez Aristote**, P.U.F., Paris, 1962, p. 436.

8. *Op. cit.*, p. 102.

9. Cf. **Physica. Quartus tomus operum Aristotelis... Averrois Cordubensis, primarii rerum Aristotelicarum commentatoris...**, Venetiis, MDLX, 146F; **S. Thomae Aquinatis in octo libros Physicorum Aristotelis expositio**, ed. Marietti, Roma, 1965, 406.

10. *Op. cit.*, p. 102.

11. **In Physicorum...**, L. IV, 1. XVII, 578/8/ (Marietti).

12. *Ibidem*.

13. *Op. cit.*, 147B.

14. Cf. H. Bonitz, **Index Aristotelicus**, în **Aristotelis Opera**, vol. V, ed. G. Reimer, Berlin, 1870, 627b, 29-38.

15. **Fizica**, IV 10.

16. *Ibidem*, IV 10, 218a, 3.

17. Cf. *ibidem*, 217b, 33-34.
18. *Ibidem*, 218a, 2-3.
19. *Fizica*, IV 13.
20. *Ibidem*, IV 10, 218a, 8.
21. *Ibidem*, 218a, 11-16.
22. *Ibidem*, 218a, 19.
23. *Ibidem*, 218a, 22-25.
24. *Op. cit.*, p. 143.
25. Cf. S. Toma, *op. cit.*, 563.
26. *Fizica*, IV 10, 218a, 27.
27. Parmenides, *Fragm. 8*, în *Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, vv. 1-6.
28. *Ibidem*, v. 5.
29. *Ibidem*, v. 5.
30. *Ibidem*, v. 5.
31. J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, ed. Antenore, Padoue, 1965, p. 91.
32. Platon, *Timeu*, 38a, 4-5.
33. *Ibidem*, 37e, 6-7.
34. *Parmenide*, 156d, 3, în Platon, *Opere*, vol VI, trad. Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
35. *Ibidem*, 155e, 3-6.
36. *Aristotle's Physics*, ed. D. Ross, p. 384.
37. V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, ed. Vrin, Paris, 1982, pp. 12-13.
38. Faptul că fragmentul de la 218a, 6-8 se încadrează perfect în prima aporie fusese deja remarcat de Averroes; cf. *op. cit.*, nr. 89.
39. *Fizica*, IV 10, 218a, 16.
40. *Ibidem*, 218a, 12.
41. *Ibidem*, 218a, 14.
42. Cf. *Metafizica*, IV 2; X 2.

43. *Ibidem*, X 1.
44. *Ibidem*, X 3.
45. *Fizica*, IV 10, 218a, 6.
46. *Ibidem*, 218a, 6-7.
47. *Ibidem*, 220a, 4.
48. *Ibidem*, 218a, 12.
49. *Ibidem*, 218a, 8-9.
50. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977, p. 328.
51. *Ibidem*, p. 329.
52. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol IX, *Simplicii in Aristotelis Physi-corum Libros Quattuor Priores Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, 1882, 773, 8-13.
53. *Ibidem*, 775, 33.
54. Cf. Simplicius, *op. cit.*, 795, 31-33: „Aristotel însuși, după ce a soluționat la sfârșitul studiului său aporiile anunțate la început, a lăsat fără rezolvare pe cele ce privesc timpul“.
55. J. Derrida, *Ousía et Grammè*, în *Marges de la philosophie*, ed. Minuit, Paris, 1972, pp. 52-53.
56. J. Moreau, *op. cit.*, p. 92.
57. Cf. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the early Middle Ages*, ed. by Gerald Duckworth, London, 1983: „Intuiția comună după care prezentul este distinct de trecut și de viitor trebuie, fără îndoială, abandonată“ (p. 9).
58. Cf. *Fizica*, IV 10, 218a, 6.
59. J. Derrida, *op. cit.*, p. 58.
60. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1949, p. 231.
61. Idem, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, p. 255.
62. *Ibidem*, p. 255.
63. *Fizica*, IV 10; 218a, 12-13.

„«Eternitatea» denumește, mai întâi, eonul fiecărei făpturi, adică acea desăvârșire care îi învăluie timpul și în afara căreia nici un lucru nu mai poate să rămână în propria-i fire. În același fel, ea este desăvârșirea cerului întreg, desăvârșire care învăluie orice timp și orice înfinitate.“

Aristotel, ***Despre cer I 9***, 279a

PARTEA I – a

OMONIMIA

TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII

„Dar eu mă puteam despărți cu atît mai puțin de Aristotel și de ceilalți gînditori greci cu cît mai rodnică mi se revela a fi familiaritatea mea crescîndă cu viziunea fenomenologică pentru interpretarea scrierilor aristotelice.“

Martin Heidegger, Drumul meu în fenomenologie

CAPITOLUL I

TIMP ȘI MIȘCARE

Singura modalitate de a surmonta aporetica temporalității e aceea de a lua „distanță“ față de aceasta. Așa pare să procedeze și Aristotel. El încearcă să depășească limitele inițiale ale problemei concentrându-se asupra „genului“ proxim al timpului, adică asupra mișcării.

1. Timpul – propriul mișcării – Prima parte a capitolului 10 nu a fost în măsură să ofere o imagine foarte clară asupra timpului: „Cît privește întrebarea «ce este timpul și ce natură are el», doctrinele tradiționale nu aduc mai multă lumină decât dezvoltările noastre de pînă acum”¹. Pentru a avansa în cercetare, adaugă Aristotel, va trebui să căutăm cum poate fi, totuși, *determinat* timpul. Partea a doua a capitolului revine la încercarea de a preciza tocmai acest lucru: „Pentru unii, timpul este mișcarea universului, pentru alții, este sfera însăși”². Și, mai departe: „Pentru că timpul pare să fie în principal *mișcare* și *schimbare* (s.n.), aceasta trebuie să examinăm”³. Ca de obicei, Stagiritul consacră această scurtă introducere exoterică predecesorilor săi.

2. Scurt istoric – Exegeții operei aristotelice au identificat cu destulă ușurință cele două doctrine privitoare la raportul dintre timp și mișcare, la care textul de mai sus face aluzie. Astfel, Eudem, Teofrast și Alexandru din Afrodisia⁴ au recunoscut în autorul primei pe Platon din *Timeu*⁵ și din *[Definiții]*: „Timpul este mișcarea soarelui, măsură a rotației sale”⁶. Dar și în această definiție, remarcă Stagiritul, intervin

cîteva complicații fiindcă, într-adevăr: „o parte a mișcării circulare (*tês periphorâs*) presupune și ea timpul și, totuși, aceasta nu este mișcarea circulară pentru că intervalul de timp revine la o parte a mișcării circulare și nu la mișcarea circulară însăși”⁷. În plus, „dacă ar exista mai multe ceruri, mișcarea oricăruia dintre ele ar produce de asemenea timpul; dar atunci am avea simultan mai multe timpuri”⁸. Cea de-a doua doctrină, care identifică timpul cu sfera celestă, aparține, se pare, lui Pitagora⁹. Aristotel e de părere că ea reprezintă „o opinie mult prea naivă pentru a merita osteneala de a fi respinsă”¹⁰. Un sîmbure de adevăr trebuie c-a avut însă și teoria pitagoreică a timpului de vreme ce ea a intrat, totuși, în atenția Stagiritului. E astfel posibil ca definiția lui Pitagora să pregătească terenul pentru relevarea *naturii circulare a mișcării* și, implicit, a *timpului*.

Nu e cazul să analizăm acum corectitudinea cu care sînt reproduse pozițiile celor doi predecesori¹¹. Intenția lui Aristotel n-a fost aceea de a analiza în detaliu cele două doctrine. De altfel, avem de-a face aici doar cu un capitol introductiv și, așa cum s-a remarcat adesea, Stagiritul se limitează, în asemenea împrejurări, doar la acele elemente care servesc propriului său demers. În cazul de față, interesul său era acela de a sublinia legătura intimă dintre timp și mișcare, respectiv, elementele din mișcare ce pot sugera scurgerea timpului: mișcarea circulară, revoluția astrelor, sfera cerească.

3. Alternanța fundamentală - Cum s-a văzut, timpul nu constituie un ce subzistent. Singura realitate cu care trebuie pus el în legătură e, deocamdată, mișcarea. Natura acestei legături ridică, însă, numeroase probleme. Astfel, deși simultaneitatea dintre scurgerea timpului și cea a mișcării reprezintă un fapt unanim recunoscut, cei doi termeni nu pot fi, totuși, confundați. Între timp și mișcare se instituie, prin urmare, o dublă relație: una de *identitate*, cealaltă de *diferență*.

3.1. Diferența dintre timp și mișcare – Că timpul și mișcarea sînt două entități diferite e lesne de constatat. Există, de pildă, o anume „universalitate“ a timpului, care face ca el să nu depindă nici de obiectul mișcat, nici de mărimea vitezei cu care se mișcă el¹². Astfel, timpul pare uneori „suprapus“ mișcării. Această impresie își are originea în opinia după care temporalitatea s-ar „adăuga“ cumva „din afară“ schimbării, că universalitatea sa ar proveni dintr-un soi de omogenitate (in-diferență) constitutivă. Evident, timpul poate fi asociat cu rapiditatea sau cu lentoarea mișcării, adică (și respectiv), cu parcurgerea unui spațiu mai mare într-un timp scurt sau cu parcurgerea unui spațiu mai mic într-un timp lung. Timpul însuși nu e, prin aceasta (avertizează Stagiritul), nici mai rapid, nici mai lent.

În finalul acestui pasaj, Aristotel formulează o concluzie care a stîrnit numeroase comentarii: „timpul nu este definit prin intermediul timpului nici după cantitate, nici după calitate“¹³. P.F. Conen afirmă că această frază, departe de a clarifica problema, nu face decît s-o încurce și mai mult¹⁴. Pornind de la o mai veche remarcă a lui Themistius după care, în ciuda faptului că Aristotel pare să vorbească despre timp, ceea ce posedă în context cantitate și calitate e, de fapt, mișcarea, Goldschmidt ne propune următoarea soluție. Stagiritul menționează în **Topica** un procedeu special de respingere a (pseudo)definițiilor, care poartă numele de *substituție*¹⁵. Cum aici este vorba „de a respinge definiția timpului ca mișcare, argumentul substituie termenul de timp cu acela de mișcare și trebuie înțeles astfel: timpul nu poate fi definit prin timp, adică prin mișcare (despre care se pretinde a fi timpul) și aceasta nici ca mișcare după cantitate, nici ca mișcare după calitate“¹⁶.

Într-adevăr, Aristotel se folosește în **Topica** de acest procedeu al substituției pentru a detecta „definițiile“ de tipul

idem per idem: „Soarele, bunăoară, poate fi definit ca «astrul ce luminează în timpul zilei». Cuvîntul «ziuă» presupune, însă, «soarele». Pentru a descoperi, deci, eroarea trebuie să înlocuim numele cu definiția (*tòn lógon*), ca, de pildă, «ziua» cu «deplasarea soarelui pe deasupra pămîntului»¹⁷. Devine, în acest fel, clar că prezența cuvîntului „ziuă” în chiar definiția soarelui are o valoare pur pleonastică întrucît definiția zilei presupune deja cuvîntul „soare”. Or, termenii care intră în definiția timpului – „timpul” însuși și „mișcarea” sau, mai precis, rapiditatea sau lentoarea ei – nu sînt substituibili ca atare. Pentru a putea descoperi „definiția” de tipul *idem per idem* e necesar să înlocuim *numele* – „rapiditatea” sau „lentoarea mișcării” – cu *definiția* sa, ceea ce Aristotel și face la 218b, 15-17 – „căci lentoarea și rapiditatea sînt definite prin timp: este rapid cel care e mișcat mai mult într-un timp mai scurt, lent este cel care e mișcat mai puțin într-un timp mai lung”. În consecință, timpul apare definit prin timp (așa cum, de altfel, continuă și textul), ceea ce nu poate constitui pentru (un logician ca) Aristotel o definiție propriu-zisă. În fapt, deși timpul intră în definiția rapidității/ lentorii mișcării, el însuși nu poate fi mai rapid ori mai lent. E o constatare simplă pe care autorul o făcuse deja¹⁸. În concluzie, timpul *diferă* de mișcare¹⁹. *Timpul este omogen*.

3.2. Identitatea dintre timp și mișcare – Dar dacă timpul este diferit de mișcare, cum se face că în definiția rapidității și a lentorii mișcării, adică a cantității și calității ei, dăm peste timp? Tocmai relația de *idem per idem* ne conduce la identitatea dintre timp și mișcare. Ce-i drept, cîtă vreme vom privi timpul oarecum „dinafară”, ca o „măsură exterioară” a lucrurilor mișcate, el nu va avea o cantitate și o calitate determinabile după modelul cantității și calității mișcării însăși²⁰. Cu toate astea, nu putem să nu constatăm ca esențial

faptul că, în chiar definiția rapidității și lentorii, timpul și mișcarea sînt *simultane*.

Cu această constatare începe, de altfel, și capitolul 11: „Și totuși, timpul nu există fără schimbare”²¹, fiindcă, pentru moment, „nu există încă vreo diferență între mișcare și schimbare”²². Astfel, „atunci cînd nici o schimbare nu se produce în cugetul nostru sau cînd nu avem cunoștință de aceasta, pare că nici timpul nu s-a scurs. Așa li s-a întîmplat, în momentul trezirii, și celor care, după legendă, au adormit alături de eroi, în Sardinia: ei au legat clipa anterioară de clipa posterioară și au făcut din ele una singură, suprimînd intervalul, pe care nu l-au perceput”²³. Cu alte cuvinte, atunci cînd clipele experienței noastre nu se schimbă ci rămîn „pur” omogene, păstrîndu-și astfel identitatea (*allà tautò kai hén*), lipsa de percepție a diversității temporale face imposibilă existența (pentru noi) a unui timp inter-mediar (*tò metaxý khrónos*)²⁴. Mai mult, dacă sufletul nostru ar rămîne într-o stare unică și indivizibilă, noi nici nu am mai avea conștiința trecerii timpului. Ne putem atunci întreba dacă o asemenea „experiență” a suspendării mișcărilor sufletești mai aparține – adică, încă mai precis: poate intra în posesia – unei conștiințe în genere. Fiindcă, pentru a putea fi conștienți într-o clipă *oarecare*, trebuie să percepem schimbarea, chiar dacă aceasta se rezumă uneori la simpla mișcare a simțului intern²⁵. Prin urmare, timpul e *identic* cu mișcarea. *Timpul este eterogen*.

3.3. Dubla ocurență a timpului – Pentru ca o definiție să fie completă ea trebuie să cuprindă un gen proxim și o diferență specifică. Nimeni mai bine decît Aristotel nu putea ști o asemenea regulă. Cu toate astea, Stagiritul subliniază că încercarea de a găsi diferența specifică în mișcare („genul” *ad hoc* al timpului) nu poate ocoli insurmontabila dificultate de a regăsi *definiens* -ul în chiar această diferență specifică.

Fiindcă, într-adevăr, lentoarea sau rapiditatea mișcării presupune deja timpul. Conștient că o astfel de definiție este inacceptabilă din punct de vedere logic, Stagiritul insistă, totuși, asupra legăturii intrinseci dintre timp și mișcare, în virtutea aceluiași exercițiu aporematic, deja cunoscut.

În acest caz, însă, insistența lui trebuie să aibă un sens special de vreme ce autorul cunoștea prea bine ce înseamnă un sofism de tipul *idem per idem*. De aceea, credem că ceea ce dorea el, de fapt, să sublinieze este nu o prea vizibilă *tauto-logie* a definiției ci, mai degrabă, o de neocolit *duplicitate a timpului*. Pe de-o parte, timpul este cel *în* care toate se mișcă (mai repede sau mai lent) – cel care definește, în mod implicit, uzuala (cotidiană) intra-temporalitate -, pe de altă parte, însă, legat fiind de mișcare (în lipsa căreia nici un timp nu poate fi perceput), timpul însuși „cade“ *în (co)relativitatea unui „înainte“/ „după“* și, în acest fel, în *tensiunea unei temporalități ek – statice*. Regăsim, din nou, aceeași dilemă: sau (1) timpul poate fi definit, dar atunci definiția determină timpul prin... timp și, în consecință, „cade“ în sofismul cercului vicios sau (2) timpul reprezintă circularitatea însăși, dar atunci el nu mai poate fi definit. De ce, oare, ține Aristotel să sublinieze această dublă ocurență a timpului? Pentru a demonstra, credem din nou, că, depășind clasică dihotomie dintre *definiens* și *definiendum*, *timpul cuprinde* cu adevărat *totul* nu fiindcă el s-ar extinde (cumva) „peste tot“ ci, dimpotrivă, pentru că el se constituie ca *extensia totului* însuși. Timpul este, simultan, și partea și întregul sau, cu alte cuvinte, *timpul vine în întâmpinarea timpului însuși*.

O asemenea concluzie nu-i putea scăpa tocmai lui Heidegger: „cînd spun că timpul e cel care se dezvăluie prin mișcare, cînd îi urmăresc cursul ca mișcare în orizontul a ceea ce, în el însuși, este anterior-posterior, definiția timpului se reduce, pare-se, la o simplă tautologie“²⁶. Și, totuși: „nu trebuie

să ne oprim la cuvinte. Anteriorul și posteriorul sînt, ce-i drept, fenomene temporale, dar chestiunea revine la a ști dacă ceea ce ele desemnează (*definiendum*-ul -n.n) coincide cu ceea ce este vizat în subiectul propoziției luate ca definiție (*definiens*-ul – n.n): timpul este timp²⁷. Or, această din urmă analiză arată că „definiția aristotelică a timpului nu e o tautologie și că ea își propune să clarifice strînsa articulare, după Aristotel, a fenomenului timp – adică a timpului în comprehensiunea lui vulgară – cu timpul originar, pe care noi îl numim temporalitate²⁸.

Circularitatea (hermeneutică) a „definiției“ timpului (pe care, de acum încolo, o vom regăsi mereu) pune, cum se vede, serioase probleme comentariilor „clasice“ la doctrina aristotelică a discursului. Ea ne obligă să depășim perspectiva orizontală presupusă de un *lógos* *îm-părțit* în subiect și, respectiv, predicat, pentru a ne propune, în schimb, una verticală, (am spune, din nou:) transcendentă (*avant la lettre*, desigur), pe care Stagiritul însuși o descoperise în **Topica**, fără impactul scontat asupra posterității. Vom putea constata mai tîrziu în ce măsură această semnificativă „*duplicitate*“ a timpului coincide cu o *alternanță fundamentală* ce marchează nu numai capitolul **11** al **Fizicii** ci întreaga operă a Stagiritului.

4. Exoteric și acroatic – Decupajul textului aristotelic și, deci, împărțirea lui pe cărți și capitole depinde, în mod firesc, de interpretarea prealabilă a textului însuși. Excursul nostru arată că între problema diferenței dintre timp și mișcare și aceea a identității lor există o strînsă legătură. Cu toate acestea, deși tema anunțată la 218b 9-10 e aceeași, dezvoltarea ei este repartizată în două capitole distincte: **10** (diferența) și **11** (identitatea). Nu dorim să facem exces de acribie și nici, așa cum sugerează Goldschmidt (într-un context diferit), să fim mai pedanți decît însuși autorul²⁹. Credem că e, totuși, necesar

să reamintim că problema decupajului operei aristotelice n-a fost definitiv tranșată. Pentru a putea hotărî asupra acestui lucru, trebuie să ținem seama de cursul argumentelor. Or, acesta din urmă ne arată că expunerea exoterică a argumentelor nu sfârșește cu capitolul 10.

Într-adevăr, răspunsul la întrebarea privitoare la raportul dintre timp și mișcare, formulată în capitolul 10, re apare în capitolul 11: „E clar, așadar, că timpul nu este nici mișcare, nici fără mișcare”³⁰. Tocmai din acest motiv, H. Carteron intitulează capitolul 11 în felul următor: *Sfârșit al studiului critic. Definiția timpului*³¹. Caracterul exoteric al capitolului precedent se extinde, în parte, și asupra următorului. O astfel de topografie a textului **Fizicii** a fost susținută, implicit sau explicit, de mai mulți exegeți. Averroes, de pildă, consacră părții „exoterice” (a ceea ce va deveni ulterior capitolul 11) un amplu comentariu, care cuprinde atât problema identității dintre timp și mișcare (abordată în capitolului 11) cât și pe aceea a diferenței lor (tratată în capitolului 10)³². Dar încă mai semnificativă e poziția lui Toma din Aquino pentru că, în comentariul său la **Fizica**, el reunește toate textele referitoare la raportul dintre timp și mișcare într-una și aceeași lecție. Astfel, lecția a XVI-a vizează nu numai ultima parte a capitolului 10 ci și prima parte, cea exoterică, a capitolului 11. De altfel, indicația referitoare la **Textus Aristotelis** nu face decât să consemneze acest lucru: (**Caput X**) – XI³³. În plus, **Summa** lecției are același decupaj textual: „*Argumentum et divisio textus*. 1. *Quid sit tempus non constat ex traditio ab antiquis, dicentibus quod sit motus caeli vel ipsa sphaera caelestis*. 2. *Contra primam opinionem [...]* 3. *Excluditur altera positio [...]* 4. *Tempus non est motus vel mutatio [...]* 6. *Tempus non esse sine motu [...]*”³⁴. Cum era de așteptat, topografia (clasică) a celor două capitole din **Fizica** a fost pusă în discuție și de unii dintre comentatorii

moderni³⁵. Interesul nostru imediat depășește, însă, cadrul strict al problemei raportului timp-mișcare, extinzându-se asupra întregii expunerii exoterice.

5. Reluarea celei de-a doua aporii – Felul în care Aristotel examinează raportul dintre timp și mișcare aduce foarte mult cu stilul aporetic în care a fost prezentat capitolul precedent. Concluzia celei de-a doua părți a examenului exoteric consacrat temporalității confirmă un asemenea stil: timpul nu este mișcare, dar nu este nici fără mișcare. Finalul expunerii exoterice poate fi, prin urmare, prezentat într-o manieră aproape aporetică: timpul este, mai întâi, diferit de mișcare (sfârșitul capitolului **10**), apoi el este identic cu mișcarea (începutul capitolului **11**). Restituit în acest mod, textul păstrează aceeași simetrie întâlnită și în cazul primelor două aporii: el începe cu diferența, pentru a continua apoi cu identitatea. Analiza noastră a pus, de altfel, în evidență că teza privitoare la diferența dintre timp și mișcare are un corolar, anume: timpul este omogen. Pe de altă parte, teza privitoare la identitatea dintre timp și mișcare are, la rîndu-i, un asemenea corolar: timpul este eterogen. Or, tema omogenității și, respectiv, eterogenității timpului constituie tocmai substanța celei de-a doua aporii: clipele sînt, într-un fel, identice, în alt fel, sînt diferite. În cazul expunerii diferenței, pasajele ce ne-o relevă pe cea de-a doua aporie prezintă un paralelism evident cu cele consacrate eterogenității timpului. Astfel, în capitolul **10**, Aristotel afirmase în mod explicit că, dacă clipele n-ar fi diferite între ele, „evenimente vechi de mii de ani ar fi simultane cu cele de astăzi și nimic nu ar mai fi nici anterior, nici posterior la nimic”³⁶. Să reamintim acum ce ne spune capitolul **11** despre eterogenitatea timpului. Atunci cînd nu percepem schimbările, ni se pare că nici timpul nu s-a scurs: „așa li s-a părut, în momentul trezirii lor, și acelor care, după

legendă, au dormit, alături de eroi, în Sardinia: ei au legat clipa anterioară de clipa posterioară și au făcut din ele una singură [...] Prin urmare, dacă clipa n-ar fi diferită ci doar identică și unică nu ar exista timp⁶³⁷.

Cum se vede, acest pasajul din capitolul 11 nu face decât să detalieze pe acela (mai sus amintit) din capitolul precedent. El dovedește nu numai o remarcabilă coerență conceptuală a întregii părți exoterice închinată timpului ci și un fapt cu totul inedit: posibilitatea sufletului de a realiza o stare unică și indivizibilă (*héni kai adiaíreto*)³⁸, care coincide cu un fel de „ieșire“ din timp. Evident, așa cum subliniază Stagiritul, e vorba aici mai curînd de o *anestezie* cu privire la timpul intermediar³⁹, condiție remarcată de altfel și în capitolul 10⁴⁰; doar că acolo Aristotel nu precizase că o asemenea stare este și posibilă. Asupra acestei probleme vom reveni.

Credem că putem elucida acum și problema noastră. Partea a doua a expunerii exoterice ne-a descoperit că ceea ce „determină“ în mod propriu timpul este mișcarea. Relația intimă dintre timp și mișcare solicită, însă, ca natura aporetică a timpului să se regăsească și în excursul al cărui principal termen de comparație îl reprezintă mișcarea. Pentru a putea verifica veridicitatea ipotezei sale legate de *propriul* timpului, Stagiritul *reexaminează cea de-a doua aporie a timpului*, folosindu-se de astă dată de *mișcarea însăși*. Faptul că, în ce privește teza eterogenității timpului, cele două expuneri sînt identice nu doar în spirit ci și în literă constituie, în acest context, o dovadă peremptorie.

6. Mișcare și timp – Departe de a fi pur tautologică, reluarea celei de-a doua aporii a timpului e în măsură să elucideze cîteva aspecte legate de natura mișcării.

6.1. Eterogenitatea mișcării – Mișcarea este, evident, mai cuprinzătoare decât timpul. Ea se desfășoară și în spațiu.

În plus, Aristotel așează aceste trei concepte într-o ordine bine precizată: la început el pune mișcarea (**Cartea a III-a**), apoi spațiul (**Cartea a IV-a**, capitolele 1-9) și, la urmă, timpul (**Cartea a IV-a**, capitolele 10-14). Din această perspectivă, urmează că timpul este propriul mișcării și nu invers. Tocmai natura propriului de a se converti cu relativul său a făcut posibilă inversiunea de mai sus, inversiune impusă de chiar tema capitolelor 10 și 11, care vizează timpul.

În al doilea rând, putem constata o anume asimetrie între natura relațiilor timp/ mișcare și, respectiv, ceea ce rezultă din această relație privitor la timp. Astfel, atunci când timpul *diferă* de mișcare obținem drept corolar *omogenitatea* timpului, de unde rezultă că mișcarea, care diferă de timp, este *eterogenă*, iar când timpul este *identic* cu mișcarea obținem *eterogenitatea* timpului. Asta ar mai însemna, însă, că *mișcarea este doar eterogenă*, ceea ce contrazice relația dintre timp și mișcare, definită, cum am văzut, prin *propriu*. Asimetria a fost remarcată și de alți comentatori. J. Moreau, bunăoară, arată că: „în fapt, viteza (adică: rapiditatea sau lentoarea – n.n.) unei mișcări nu se măsoară decît prin comparație cu o altă mișcare“ și că, în consecință, „etalonul vitezei nu e, prin urmare, timpul ci o mișcare capabilă să servească pentru toate mișcările particulare drept termen de referință comun și universal⁴¹”.

6.2. Omogenitatea mișcării. Pseudoaporia timpului și mișcării - Dar, o astfel de mișcare universală (al cărei sens urmează a fi precizat) nu poate avea decît un caracter omogen. De altfel, timpul însuși fusese definit, în context, în mod analog. Timpul nu poate să fie propriul mișcării dacă el este omogen, iar mișcarea este eterogenă. *Timpul și mișcarea trebuie să fie omogene și eterogene simultan*. Din acest punct de vedere, între timp și mișcare nu există vreo diferență.

Interpretarea legăturii dintre timp și mișcare ca simultaneitate e sugerată chiar de textul aristotelic. Astfel, dacă în primul pasaj al capitolului 11 Stagiritul redă această din urmă legătură prin *oud' áneu...*⁴², în cel de-al doilea el o înlocuiește cu *háma*⁴³ – „simultan“. „Diferența“ dintre timp și mișcare poate privi, așa cum corect remarcă și Aristotel, doar răspunsul la întrebarea: „ce *element* (s.n.) al mișcării e timpul“⁴⁴. *Alternanța* ce apare între *diferența și identitatea timpului și mișcării* reprezintă, în consecință, un *ecou* al alternanțelor de acest fel din prima parte a expunerii exoterice. Stagiritul s-a lăsat probabil prins de ritmul discursului, sugerînd, fără să vrea, că am avea aici de-a face cu o a treia „aporie“: aceea a timpului și mișcării (care ar fi, la rîndu-le, identice și diferite).

Cum am văzut, însă, această *pseudoaporie* nu face decît să reia aporia (a doua) a identității și, respectiv, diferenței timpului însuși. Alternanța dintre identitatea/ diferența timpului și mișcării va avea deci o dublă semnificație. Ea se va referi, mai întîi, la identitatea/diferența propriu-zisă a timpului și mișcării – cea care privește doar „elementul propriu mișcării“ care e timpul, iar apoi va purta asupra identității/ diferenței timpului și mișcării luate în sine – pentru că timpul și mișcarea sînt, simultan, identice și diferite în ele însele.

7. Sinoptica exoterică a doctrinei timpului. Teme restante - O interpretare e cu atît mai completă cu cît mai multe din ideile textului reușește ea să deducă. Această posibilitate deductivă reprezintă și obiectivul metodei fenomenologice, care își propune să recupereze sensul genuin al hermeneuticii textelor (sub forma ex-plicitării propriei lor „fenomenologii“). Să revenim, deci, asupra rezultatelor obținute pînă acum și să avertizăm, totodată, că următoarele pasaje ale capitolului 11 sînt tocmai cele referitoare la prima ocurență a sintagmei de care aminteam în prolegomenele noastre – **hó pote ón (OPO)**.

Prima aporie a timpului ne-a arătat că trebuie să căutăm un alt tip de existență decît cel substanțial. Mai precis, simultaneitatea tuturor celor trei momente ale timpului în oricare dintre percepțiile sale parțiale e de natură să ne determine a căuta un anume tip de existență care, pentru a spune așa, *este, dar nu există* (subzistă). Fiindcă între Ființă și Unu și, apoi, între Unu și Identitate există o analogie, înseamnă că prima aporie poate fi exprimată și ca Identitate, respectiv, Diferență a timpului în el însuși. Și totuși, Aristotel nu s-a oprit la această determinație (prealabilă). El intenționa să găsească pentru timp un „analogon“ care să-i fie propriu. Acesta este mișcarea. Astfel, dacă analizăm raporturile dintre timp și mișcare vom regăsi cea de-a doua aporie a timpului, exprimată într-un *limbaj cinetic*.

Timpul și mișcarea sînt, prin urmare, simultane. Această simultaneitate se referă atît la omogenitatea cît și la eterogenitatea lor (în ele însele). De aceea sînt ele „identice“. Desigur, este posibil ca raportul lor să fie unul încrucișat (ceea ce, uneori, textul aristotelic o și demonstrează) și atunci o mișcare eterogenă poate fi pusă în legătură cu un timp omogen.

Vom obține, astfel, diferența dintre timp și mișcare. Cu toate astea, diferența însăși nu se referă aici la un presupus „clivaj“ ci, cum am mai subliniat, la acel element propriu al mișcării care ar putea corespunde timpului. Avînd toate aceste elemente, să încercăm acum să configurăm un tabel sinoptic al acestei a doua părți a teoriei aristotelice a timpului:

(1)

	Identitate	Diferență
Timp	1	2
Mișcare	3	4

Analizînd pe rînd cele patru situații sinoptice individuale ale timpului și mișcării precum și cele patru situații sinoptice colective ale raporturilor dintre timp și mișcare constatăm că unele dintre ele au fost abordate deja de Stagirit, altele nu. Astfel, situația [1], cea referitoare la omogenitatea timpului⁴⁵, situația [2] privitoare la diferența timpului⁴⁶, situația [4], care relevă diferența mișcării (schimbării)⁴⁷, situația [2;4], cea a simultaneității în diversitate a timpului și mișcării⁴⁸ precum și situația [1;4], a diferenței dintre un timp omogen și o mișcare eterogenă⁴⁹ apar clar exprimate în textul aristotelic. Dintre acestea, tema [1] rămîne restantă fiindcă:

I *omogenitatea timpului* nu apare tratată de o manieră satisfăcătoare.

Celelalte teme restante sînt următoarele:

II *omogenitatea mișcării*, la care nu se face nici o mențiune, adică [3],

III *identitatea/ diferența timpului*, temă la care se referă, însă, aporia a doua: [1;2],

IV *identitatea/ diferența mișcării*, perechea celei de mai sus, fără mențiune: [3;4],

V *omogenitatea simultană a timpului și mișcării*, de asemenea fără mențiune – [1;3],

VI *raportul dintre o mișcare omogenă și un timp eterogen*, inversul celei din situația [1;4], adică [3;2], la care se mai adaugă:

VII *identitatea/ diferența obiectului mișcat*, menționată în textul de la 218b, 10-12, care este intim legată de tema a **IV**-a, respectiv, **VIII** *precizarea elementului propriu din mișcare ce îl reprezintă timpul*, temă presupusă de textul de la 219a, 3.

Să mai observăm, în final, că tabloul (1) conține atît alternanțele identității/ diferenței cu sine ale timpului și, respectiv, mișcării – sugerate de situațiile [1;2] și [3;4] – cît

și acelea dintre identitatea/ diferența timpului și mișcării – sugerate de situațiile [1;3] și [3;2]. Regăsim cu aceasta cele două sensuri ale alternanței fundamentale, definite mai sus.

NOTĂ – Anestezia timpului – Exemplul aristotelic al celor ce au dormit în Sardinia demonstrează că o experiență a „ieșirii” din timp e, într-un anume fel, posibilă. Ce-i drept, ea afectează doar timpul subiectiv. De aceea, în măsura în care coincide cu o *lipsă* de conștiință, ea nici nu mai poate fi numită, în mod propriu, „experiență”.

Anestezia timpului poate aduce, însă, câteva importante precizări asupra stării noastre de veghe. Ne putem, spre exemplu, întreba dacă dihotomia veghe/ somn are o valoare absolută în perspectiva unei percepții temporale obișnuite. Cei care dorm, arată Aristotel, „leagă clipa anterioară cu cea posterioară, făcînd din ele una singură”⁵⁰. Nu este vorba aici de o clipă unică, singulară, ci de identitatea tuturor clipelor (între ele). Monotonia poate să inducă somnul tocmai pentru că ea produce o anume *omogenizare* (pentru a spune astfel:) „*abstractă*” a timpului. Pierzîndu-și eterogenitatea, timpul se „anulează”. E o dovadă a faptului că Stagiritul abordează problematica temporalității ca simultaneitate a identității și diferenței și nu doar ca identitate și, respectiv, diferență, luate în sine.

Adormirea presupune, deci, o scădere a vitezei de sinteză temporală sub limita la care sinteza însăși poate fi numită „veghe”. Și dacă subliniem că există un *prag al vitezei de sinteză a clipelor* o facem nu numai pentru a determina trecerea de la starea de veghe la cea de somn, ci mai ales pentru a constata că și *dincolo de veghe există o sinteză temporală*. Într-adevăr, treziți brusc din somn, noi putem povesti visul al cărui protagonist tocmai fusesem. *Amplitudinea* unor asemenea sinteze temporale e, însă (de regulă), foarte mică. Prin urmare, somnul nu se instalează ca efect al lipsei sintezei,

ci datorită scurtării lapsurilor temporale conștiente. Aceasta înseamnă că *atunci când dormim se întâmplă întotdeauna ceva*. Amplitudinea întâmplărilor „hipnotice“ se situează, însă, sub pragul aceleia care definește starea de veghe. *Somnul este o veghe incompletă*.

Dar e oare starea de *veghe* cu totul străină de anestezia timpului? Dacă definiția temporală a somnului privea simțul „intern“, cea a veghei angajează simțul „extern“. Există și aici o viteză de prag a sintezelor temporale, la care clipele nu se mai disting. Este vorba de astă dată nu de „lentoarea“ sintezei ci de „rapiditatea“ ei. Ca efect, eterogenitatea percepției temporale dispare, lăsînd locul unei indistinții totale cu privire la scurgerea timpului. Două clipe eterogene a căror frecvență este peste frecvența de prag ne vor apare atunci ca una singură, omogenă. Din acest motiv, între clipele unui astfel de laps temporal al stării de veghe, timpul însuși pare a nu se scurge. Anestezia privitoare la scurgerea timpului definește, însă, somnul. *Veghea este un somn incomplet*.

Un timp absolut eterogen este imposibil (prima parte a celei de-a II-a aporii). La fel de imposibil este, prin urmare, și un somn pur. Visele sînt, într-un fel, vii. Un timp absolut omogen este imposibil (a doua parte a aceleiași aporii). La fel de imposibilă este, prin urmare, și o veghe pură. Viața este, într-un fel, un vis. Evident, toate aceste considerații sînt valabile doar pentru o conștiință obișnuită. Adică pentru una care *nici nu veghează și nici nu doarme în mod absolut*. Într-adevăr, cînd sîntem în stare de veghe, resimțim o anume distanță față de ceea ce ar constitui un contact direct cu realitatea, ca și cînd atenția noastră ar fi învăluită și/ sau abstrasă într-un soi de „ceață“, de difuzie a concentrării ce nu poate fi definită decît prin contrariul veghii însăși, adică prin somnolență. Una care frizează tocmai „reveria“ prin care trecutul și viitorul nostru (ne) învăluie, perpetuu, prezentul. Fiindcă trecutul și

viitorul, pe care le percepem simultan (*háma*) cu prezentul, nu ni le putem re-prezenta decît prin „visare“. Dar și invers. Este vorba, de astă dată, de ceea ce se întîmplă cu stările hipnotice, în care vise puternice provoacă reacții cît se poate de reale, ca să nu mai vorbim de stările induse prin hipnoză, cînd visul se confundă cu realitatea însăși.

În concluzie, dubla ocurență a timpului face ca temporalitatea veghii să fie mereu învăluită de cea a somnolenței sau, altfel spus, ca timpul „scurt“ al concentrării atenției noastre să fie mereu învăluit de unul „lung“, al unei abia perceptibile, difuze și deci onirice intenții. (De unde mai urmează că nici atenția și nici ne-atenția noastră nu sînt absolute.) Care este raportul dintre timp și conștiința „mitică“, la care face aluzie Stagiritul, vom vedea în altă parte.

NOTE

1. **Fizica**, IV 10, 217b, 31-33.
2. **Ibidem**, 218a, 33- 218b, 1.
3. **Ibidem**, 218a, 9-10.
4. Cf. V. Goldschmidt, **op. cit.**, p. 17.
5. **Timeu**, 39b – d, 38c.
6. **[Definiții]**, 411b.
7. **Fizica**, IV 10, 218b, 1-3.
8. **Ibidem**, 218b, 3-5.
9. V. Goldschmidt, **op. cit.**, p. 17.
10. **Fizica**, IV 10, 218b, 7-9.
11. Cf. V. Goldschmidt, **op. cit.**, p. 18; H. Cherniss, **Aristotle's Criticism of Plato and the Academy**, Baltimore, 1944, pp. 417-418.
12. **Fizica**, IV 10, 218b, 10-17.
13. **Ibidem**, 218b, 17-18.
14. P.F. Conen, **Die Zeittheorie des Aristoteles**, în „Zetemata“, 35, München, 1964, p. 36.
15. **Topica**, V 2, 130a, 39; VI 4, 142b, 2-6.
16. V. Goldschmidt, **op. cit.**, p. 21.
17. **Topica**, VI 4, 142a, 35- 142b, 4.
18. **Fizica**, IV 10, 218b, 13-15.
19. **Ibidem**, 218b, 18.
20. Cf. **ibidem**, 218b, 17-18.
21. **Ibidem**, 218b, 21.
22. **Ibidem**, 218b, 19-20.
23. **Ibidem**, 218b, 21-27.
24. **Ibidem**, 218b, 27-29.
25. **Ibidem**, 219a, 4 și urm.

26. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 341.
27. *Ibidem*.
28. *Ibidem*.
29. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 22.
30. *Fizica*, IV 10, 219a, 1-2.
31. Aristote, *Physique*, (I-IV), t. I, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 149.
32. Averroes, *op. cit.*, 98.
33. S. Thoma Aquinatus, *In Physicorum...*, 397-403.
34. *Ibidem*, p. 279.
35. P.F. Conen, *op. cit.*, pp. 30-32.
36. *Fizica*, IV 11, 218a, 28-30.
37. *Ibidem*, 218b, 23-28.
38. *Ibidem*, 218b, 27-31.
39. *Ibidem*, 218b, 29.
40. *Ibidem*, 218a, 20-21.
41. J. Moreau, *op. cit.*, p. 97.
42. *Fizica*, IV 10, 219a, 1; cf. 218b, 21.
43. *Ibidem*, 219a, 3; cf. 219a, 6 și 219a, 7.
44. *Ibidem*, 219a, 3.
45. *Ibidem*, 218b, 13-15.
46. *Ibidem*, 218b, 25 și urm.
47. *Ibidem*, 218b, 21 și urm.
48. *Ibidem*.
49. *Ibidem*, 218b, 13-15.
50. *Ibidem*, 218b, 25-26.

CAPITOLUL II

TIMPUL ESOTERIC

Dacă interpretarea noastră e corectă, atunci aceste concluzii preliminare trebuie să se regăsească în partea zisă „esoterică“ a textului aristotelic. Folosim ghilimelele pentru că, pentru Stagirit, exotericul nu ocultează esotericul ci îl relevă abia.

1. Acroatic și exoteric – Ultima frază a părții exoterice anunță implicit și cea de-a **VIII**-a temă restantă: „Prin urmare, timpul este mișcare sau ceva din mișcare; cum timpul nu este mișcarea însăși, el reprezintă, așadar, ceva din mișcare“¹. Asupra acestui element al mișcării revine și pasajul primei ocurențe a lui **OPO**. Contextul acesteia este, însă, cu mult mai larg, prilejuind astfel punerea în discuție și a altor teme restante.

2. Reluarea ultimei teme restante – Să începem, deci, cu începutul: „Pentru că mișcatul (τὸ κινούμενον) este mișcat (κινεῖται) de la un punct de plecare spre un punct de sosire și pentru că orice mărime este, în fapt, continuă, mișcarea urmează (ἀκολουθεῖ) mărimii“². Aristotel precizează, așadar, care este elementul mișcării privitor la timp – subiectul celei de-a **VIII**-a teme restante. El apare, deocamdată, ca „punct de plecare/ punct de sosire“ și este specific nu numai mișcării ci și mărimii. Într-adevăr, arată Stagiritul, orice mișcare însoțește (*akoloutheî*) mărimea. Asupra acestui din urmă verb – *akoloutheîn* – comentatorii au insistat adesea³. Să remarcăm acum doar că sensul lui nu privește o simplă consecuție ci, mai curînd, o relație de dependență reciprocă. Din acest motiv, G.-G. Granger propune să traducem termenul nu prin clasicul

„a urma“, ci prin „a acompania“ fiindcă ultimul echivalent exprimă mai bine natura *simetrică* a relației dintre mărime și mișcare⁴. Pentru a reveni la limbajul folosit de noi, am spune că mișcarea și mărimea sînt, într-un fel, identice, pentru că, în orice schimbare, mișcarea e simultană – *háma* – cu mărimea.

3. Prima redefinire a alternanței fundamentale: *tô akoloutheîn/ tô lógô* – Dacă Stagiritul folosește pe *akoloutheîn* pentru a desemna *identitatea* dintre doi termeni, urmează că el trebuie să facă pereche cu o altă expresie, menită să desemneze *diferența*.

Despre această a doua expresie găsim precizări în **Metafizica**: „Ființa și Unul sînt identice și au o Natură unică (*tautòn kai mía Phýsis*) prin aceea că termenii sînt unul corelatul celuilalt (*tô akoloutheîn allélois*) (...) fără a fi, totuși, exprimați prin una aceeași definiție (*oukh hós henì lógô deloúmena*)“⁵. Din acest pasaj rezultă că între Ființă și Unu există o alternanță de timpul celei deja stabilite între Identitate/ Diferență și că aceasta este exprimată prin perechea *tô akoloutheîn/ tô lógô*. Vom avea, așadar:

(2) „Identitate “ ~ *tô akoloutheîn*,

respectiv:

(3) „Diferență “ ~ *tô lógô*.

Am obținut astfel confirmarea alternanței fundamentale, pe care am menționat-o mai sus.

4. Omogenitate și continuitate – Fragmentul din **Fizica IV 11, 219a, 10-12** ne oferă nu numai debutul explicitării aceluia element din mișcare care e propriu timpului – „punctul de plecare/ punctul de sosire“ – ci și cîteva importante precizări necesare elucidării celei de-a II-a teme restante. Astfel,

omogenitatea mișcării apare acum clar legată de *continuitatea* sa, proprietate pe care mișcarea o preia de la mărime: „căci tocmai prin continuitatea mărimii este și mișcarea continuă”⁶. Să reținem, așadar, ca fapt esențial că *mișcarea apare în contextul primei ocurențe a lui OPO ca mișcare omogenă*.

Dar pentru că mișcarea e simultană și cu timpul⁷, urmează că, „prin mișcare, și timpul e continuu”⁸. Se clarifică de această manieră și prima noastră temă restantă, cea referitoare la omogenitatea timpului și, respectiv, ce-a de-a V-a (care, în contextul nostru, ne interesează chiar mai mult), a unei *omogenității simultane a timpului și mișcării*: „căci, atît cît a fost mișcarea, tot pe atît (*aeî*) a fost și timpul”⁹. Evident, *aeî* are aici sensul unei eternități veșnic reiterate a lapsurilor de mișcare/ timp. În consecință, vom obține pentru identitatea timpului (și mișcării) echivalentul:

(4) „*Identitate* “ ~ *aeî*.

Or, pentru că omogenitatea timpului presupune simultaneitatea, urmează că:

(5) *háma* ~ *aeî*.

4.1. Analogia dintre mărime și mișcare – În continuare, Stagiritul redefineste elementul mișcării privitor la timp prin *tò próteron kai hýsteron*¹⁰- „anterior- posteriorul“, încheiind totodată expunerea primei teme restante. Despre anterior-posterior, se arată în continuare, putem afirma că există mai întâi într-un loc, adică, „după poziție, bineînțeles”¹¹. Dar „dacă anterior-posteriorul este în mărime (*en tô megéthei*), în mod necesar va fi el și în mișcare (*en kinêsei*), prin analogie (*análogon*) cu mărimea”¹². Sensul lui *akoloutheîn* apare, astfel, mai bine precizat:

(6) *tô akoloutheîn* ~ *análogon*.

Analogia implicată aici are un înțeles (dublu) ce acoperă atât sensul aristotelic al identității cât și pe acela al diferenței. Ea exprimă, simultan, ambele valori ale alternanței fundamentale și nu doar prima, pe care textul o afirmă acum explicit. Vom obține, astfel:

(7)

4.2. Analogia dintre mișcare și timp - Dar anterior-posteriorul „este, de asemenea, și în timp (*en tō khronō*), fiindcă timpul și mișcarea se însoțesc reciproc, în mod veșnic (*akoloutheîn aei*), reciproc“¹³. În perspectiva lui (6), vom putea defini cea de-a doua analogie, adică tocmai pe cea care precede lui **OPO** :

(8)

Ea reia cea de-a **V**-a temă restantă, a *omogenității simultane a mișcării și timpului* (enunțată deja la 219a, 13) fiindcă, așa cum am văzut, *hē kínēsis* apare în context ca mișcare continuă.

5. Prima ocurență a lui hó pote ón (OPO) – Sintagma **hó pote ón** survine imediat după această nouă afirmare a celei de-a **V**-a teme restante. Ea se încadrează într-un pasaj mai amplu pe care, datorită importanței sale, îl vom reda în întregime:

„Anterior-posteriorul/împreună/ (*αὐτῶν*) este în mișcare (*ἐν τῇ κινήσει*), astfel că *ὅποτε* *ὅν* este mișcarea; dar în ce privește ființarea (*τὸ εἶναι*) el este diferit și nu este mișcarea.

Or, și tocmai în aceasta constă problema noastră, noi cunoaștem timpul când am determinat mișcarea folosind pentru aceasta anterior-posteriorul; și spunem că timpul a trecut atunci când avem a percepția (αἰσθησιν) anterior-posteriorului în mișcare“¹⁴.

Pentru a determina în context sensul sintagmei noastre să precizăm mai întâi că tema frazei care precede ocurența lui **OPO** o constituie *relația dintre timp și mișcare*. Ea e identică cu cea exprimată prin *fraza care succede acestei ocurențe*. Deși o astfel de încadrare tematică a lui **OPO** ar fi fost suficientă pentru ceea ce ne interesează, Aristotel insistă, totuși, subliniind: „tocmai în aceasta constă problema noastră“. Să mai remarcăm, în al doilea rînd, că relația dintre timp și mișcare e de fiecare dată mediată de același propriu reciproc al lor – anterior-posteriorul -, fapt ce apare marcat atît înainte de ocurența lui **OPO** – „anterior-posteriorul este în mișcare“¹⁵ – cît și după el – „cunoaștem timpul când am determinat mișcarea folosind pentru aceasta anterior-posteriorul“¹⁶.

5.1. Semnificația temporală a anterior–posteriorului

– Această din urmă intervenție a anterior- posteriorului, care coincide cu răspunsul la cea de-a **VIII**-a temă restantă, reprezintă însă o veritabilă *definiție a timpului*. Urmează, așadar, că propoziția care precede lui **OPO** – „anterior - posteriorul este în mișcare“ – reprezintă în fapt *definiendum* -ul definiției timpului și că *subiectul propoziției succedente*, care coincide cu *definiens* -ul ei, și, ca atare, *subiectul lui OPO* însuși *nu poate fi decît timpul*. La această identitate a lui **OPO** autorul revine, de altfel, în finalul pasajului: „și spunem că timpul a trecut atunci când noi avem a percepția anterior-posteriorului în mișcare“¹⁷ – ceea ce constituie deja o probă în sprijinul interpretării noastre.

Să recapitulăm, aşadar. Fragmentul care conţine prima ocurenţă a lui **OPO** are ca temă relaţia dintre timp şi mişcare. Reiterarea acestei relaţii (care precede şi succede ocurenţei lui **OPO**) face ca, în cazul celor doi termeni ai ei – **OPO** şi mişcarea –, **OPO** însuşi să nu poată avea decît un sens temporal. Prezenţa lui *poté* în **OPO**, termen prin care, reamintim, Stagiritul desemnează în **Categorii** tocmai timpul¹⁸, constituie încă o probă în acest sens. Pe de altă parte, propoziţia care precede ocurenţei lui **OPO** însuşi (ca celălalt termen al unei relaţii ce angajează mişcarea) nu reprezintă altceva decît definiţia timpului, fapt confirmat de propoziţia care succede ocurenţei. Dacă această perspectivă e corectă, atunci ea trebuie să rezulte din analiza textelor anteriorare lui **OPO**.

5.1.1. Prima verificare - Să luăm, prin urmare, în discuţie relaţia (8). Textul paragrafului nostru va putea fi interpretat, în această situaţie, după cum urmează. Anterior- posteriorul este, mai întîi, în mişcare – membrul stîng al relaţiei – apoi el este şi în timp – membrul drept al aceleiaşi relaţii – pentru că timpul şi mişcarea se supun reciproc, în mod analogic – relaţia însăşi. Analiza raporturilor dintre timp şi mişcare a pus în evidenţă că între cei doi termeni există, pe de-o parte, *identitate*, iar, pe de alta, *diferenţă*. Mutualitatea dintre identitate şi, respectiv, diferenţă defineşte, în fapt, alternanţa fundamentală, adică leit-motivul întregului capitol 10 precum şi al primei părţi a capitolului 11, pînă la ocurenţa lui **OPO**. Dar iată ce spune textul în continuare: „**OPO** este mişcarea; în ce priveşte, însă fiinţarea, el e diferit şi nu este mişcarea“. Or, cel care era identic şi, respectiv, diferit prin raport cu mişcarea, o spune întregul fragment, e timpul însuşi. Ocurenţa lui **OPO** nu face decît să reproducă una şi aceeaşi alternanţă fundamentală (dintre omogenitate şi etero-genitate), definită deja de Stagirit în capitolul 10. Ea relevă în modul cel mai clar sensul temporal (contextual) al lui **OPO**. Înlocuind, prin urmare, pe *ho khronos*

cu **OPO**, relația (8) va deveni:

(9)

Din această nouă perspectivă, am putea spune că reluarea membrului stîng al lui (8), înaintea ocurenței lui **OPO** și în contextul unei analogii deja definite, are valoarea unei *pars pro toto* și că, prin urmare, analogia dintre **OPO** și mișcare nu se referă doar la acest membru, singur, ci la relație în întregimea ei. Analogia dintre **OPO** și mișcare trebuie să fie, deci, expresia aceleia care o precede, iar aceasta este tocmai analogia dintre timp și mișcare.

5.1.2. A doua verificare – Numitorii celor două raporturi ale analogiei (8) sînt, de altfel, *omonimi*. Prin reducerea lor, vom obține, în consecință, identitatea (analogia) dintre timp și mișcare:

(10) *hê kînêsis ~ ho khrónos.*

Operînd aceeași reducere pentru (9) vom avea:

(11) *hê kînêsis ~ hó pote ón.*

Din (10) și (11) urmează cu evidență că **OPO** reprezintă aici timpul. Valoarea de *pars pro toto* a propoziției ce precede ocurența lui **OPO** - „anterior-posteriorul este în mișcare“ – a fost resimțită și de alți exegeți. În comentariul său la acest pasaj, Philoponus, de pildă, omite din text adaosul *en tê kinêsei*¹⁹. Ceea ce rămîne din relația (8) se reduce la analogonul ei – *tò próteron kai hýsteron*, a cărei valoare analogică globală este evidentă. Rolul de *pars pro toto* putea fi jucat, de fapt, și de „anterior-posteriorul este în timp“, adică tocmai de membrul

drept al lui (8). În fine, la aceste trei variante parțiale să mai adăugăm și pe cea completă: „anterior-posteriorul este în mișcare și în timp, astfel că **OPO** este mișcarea“, care corespunde relațiilor (8) și (9), respectiv, (10) și (11), combinate²⁰. Ea a fost implicit enunțată de Toma din Aquino în comentariul său la **OPO** : *Et dicit et posterius ipsorum, scilicet temporis et motus*²¹.

5.1.3. Ultima verificare - Dintre cele patru variante de decupare/ ajustare a textului aristotelic, majoritatea exegeților au ales-o pe cea a lui Philoponus. Ei au considerat, astfel, că subiectul frazei ce se referă la **OPO** îl constituie anterior-posteriorul. Această opțiune are dublul avantaj de a exprima întreaga relație (8), prin valoarea de *analogon* a anterior-posteriorului, precum și de a releva natura temporală a lui **OPO** - prin aceea că anterior- posteriorul reprezintă tocmai elementul mișcării care privește timpul. E, de altfel, și maniera în care comentează acest pasaj Averroes²² și Toma din Aquino²³.

5.2. A doua redefinire a alternanței fundamentale:
hó pote ón/ tò eínai (TE) – Alternanța dintre **OPO** și **TE** relevă două importante relații:

(12) **hó pote ón** ~ „*Identitate*“,

respectiv:

(13) **tò eínai** ~ „*Diferență*“.

Sensul relațiilor (12) și (13) este atât de evident încît Hartmut Kuhlmann propune să le folosim în calitatea lor, implicită, de definiții ale unor substituenți. Astfel, **OPO** devine echivalentul lui *tò autó*, iar **TE**, acela al lui *tò héteron*²⁴. O asemenea alegere are, desigur, nevoie de o justificare. Confruntînd pe (12) și (13) cu (2) și (3), vom obține:

(14) *tò akolouthéin* ~ **hó pote ón**,

respectiv:

(15) *tò lógô* ~ *tò eînai*.

Și dacă pentru relația (14) lucrurile urmează a fi pe deplin clarificate abia mai târziu, în ce-o privește pe (15) putem avea deja o confirmare. Într-adevăr, în comentariul său consacrat diferenței **TE** dintre timp și mișcare, Toma din Aquino arată că, *secundum rationem*, timpul *est alterum a motu, et non est motus*²⁵. Traducerea lui *tò eînai* prin *secundum rationem* ne conduce direct la mai sus pomenitul *tò lógô*. Pornind de la (14) și (15) vom putea redefini acum alternanța fundamentală:

(16)

Proporția (16) reprezintă un element necesar pentru relevarea celui de-a al doilea sens al alternanței fundamentale ca și pentru dezvoltarea sensului lui *análogon*, definit la (6).

5.3. Sensul lui *OPO* – Să încercăm acum să determinăm mai îndeaproape pe *OPO*. Cum sensul general al sintagmei noastre e unul temporal și cum ocurența ei survine într-un context în care timpul e raportat la mișcare, urmează că determinarea *sensului mișcării* poate releva, implicit, și pe acela al *timpului*, cuprins în *OPO*.

S-a putut, credem, remarca faptul că, încă din debutul abordării esoterice a timpului, Aristotel a încercat să clarifice o parte a temelor restante. Până în momentul ocurenței lui *OPO*, el tratează, într-adevăr, temele **I**, **II**, **V** și **VIII**. Dintre acestea, ne interesează aici doar tema a **II**-a, cea care privește mișcarea. Cum am văzut, sensul ei e legat de acela al continuității²⁶; *mișcarea este omogenă*. Dacă anterior-posteriorul e într-o mișcare omogenă, atunci alternanța dintre *OPO* și **TE**

semnifică, pe de-o parte, că timpul, în calitatea lui de **OPO**, este identic cu mișcarea, adică, el e omogen, iar, pe de altă parte, în calitatea lui de **TE**, timpul este diferit de mișcare, adică, el e eterogen. În această situație, **OPO** însuși nu face decât să reia *prima temă restantă* – cea a *omogenității timpului* – și, implicit, pe ce-a de-a **V**-a – a *omogenității simultane a timpului și mișcării* – în timp ce **TE** enunță (pentru prima oară) raportul dintre *o mișcare omogenă și un timp eterogen*, care constituie obiectul celei de-a **VI**-a teme restante.

5.3.1. OPO și omogenitatea timpului - Faptul că, în întreg fragmentul, mișcarea apare numai ca *omogenă* (continuă), în vreme ce sensul lui **OPO** ne relevă timpul într-un mod *analog*, arată că *Aristotel a schimbat complet perspectiva (vulgară) asupra naturii timpului și mișcării*, așa cum putea fi ea sugerată în expunerea exoterică. Căci, într-adevăr Stagiritul vorbea acolo de un *timp raportat la o mișcare strict eterogenă*... Această inversare are mai mult decât o valoare conjuncturală. Ea răstoarnă credința, adânc înrădăcinată, după care timpul și mișcarea sînt doar niște simboluri ale schimbării, al scurgerii neconținute, că ele reprezintă niște expresii ale diferenței și, prin urmare, ale eterogenității: „timpul în sine este mai degrabă cauză a distrugerii”²⁷. Într-adevăr, diversitatea timpului și mișcării e de la sine înțeleasă. Omogenitatea lor, în schimb, se vedește a fi o trăsătură mai puțin evidentă. Aristotel o redă acum printr-o sintagmă cu valoare sinonimă – **OPO**. În virtutea celor stabilite anterior, am putea chiar spune că **OPO** are semnificația *omogenității unei eterogenități* – semnificativ pandant al *unității celor trei momente temporale* -, pe care expunerea aporetică a temei temporalității o prefigurase.

5.3.2. Anterior – posteriorul – Mai mulți comentatori²⁸ au observat o foarte importantă particularitate lingvistică ce survine în construcția sintagmă ei *tò próteron kai hýsteron*: lipsa articolului din fața lui *hýsteron*²⁹. Tocmai această

particularitate a făcut ca traducerea noastră să articuleze numai perechea „anterior-posterior“, iar nu anteriorul și posteriorul, luați separat. Ceea ce, din punct de vedere temporal, se constituie ca *OPO reprezintă, așadar, o unitate a anteriorului și posteriorului*. Anterior-posteriorul este, de altfel, un echivalent lingvistic potrivit pentru ceea ce noi am numit a fi „omogenitatea unei eterogenități“, fiindcă, sintagma noastră – anterior-posteriorul -, deși leagă doi termeni diferiți, ea are unul și același articol hotărât. Dar ce înseamnă, mai precis, că timpul este definit ca anterior-posterior în mișcare? Iată ce ne spune Aristotel: „Această determinație presupune mai întâi că se iau cei doi termeni distincți unul de celălalt, și anume, cu un intermediar (*metaxy*) diferit de ei. Într-adevăr, când noi distingem prin intelect extremitățile și mijlocul și când sufletul declară că există două clipe, anteriorul, pe de-o parte (*tò mèn próteron*), posteriorul, pe de altă parte (*tò d' hýsteron*), atunci zicem că este timp [...] Așadar, *când noi simțim clipa ca unică în loc de a o simți sau ca anterior-posterior în mișcare* (s.n.) sau ca identică, dar ca sfârșit al anteriorului și început al posteriorului, se pare că nici un timp n-a trecut [...] Iată, prin urmare, ce e timpul: numărul mișcării după anterior-posterior“³⁰. (Descifrarea sensului intervenției sufletului în a percepția temporală ne va reține spre sfârșitul încercării noastre.)

Se observă cu ușurință că acest pasaj reproduce, într-o formă nouă, cea de-a doua aporie a timpului: clipele sînt, într-un fel, identice, într-altul, diferite. Doar că aici, Aristotel revine la aceeași schimbare de accent, remarcată deja mai sus: el nu mai examinează imposibilitatea unui timp absolut eterogen, ci doar pe aceea a unui timp absolut omogen. Unitatea timpului, ca identitate a clipelor sale, e privită și aici din perspectiva diferenței. Această optică face ca *unitatea însăși să poată fi redată printr – un paronim al diversității*. Vom avea, astfel, mai întâi:

(17) *tò próteron kai tò hýsteron* ~ „Diferența“,
iar apoi paronimul ei:

(18) *tò próteron kai hýsteron* ~ „Identitatea“.

5.3.3. A treia redefinire a alternanței fundamentale:
tò próteron kai hýsteron/ tò próteron kai tò hýsteron -
Elucidarea sensului anterior-posteriorului aruncă o nouă
lumină asupra lui *OPO*. Comparînd pe (12) și (13) cu (17) și
(18), vom putea observa că există o analogie perfectă între
alternanța *OPO/ TE* și, respectiv, Identitatea/ Diferența
anterior-posteriorului. Se poate de aceea spune că, în calitatea
sa de *OPO*, anterior-posteriorul e omogen și identic cu
mișcarea (care este continuă), dar *TE*, el e eterogen și diferă
de aceasta. Vom obține, așadar, proporția:

(19)

Tò próteron și *tò hýsteron* sînt corelați în context cu
clipa – *tò nŷn*. Această situație o regăsim, însă, și în expunerea
exoterică a timpului³¹, unde clipa – *tò nŷn* - era corelată cu
poté, sub cele două accepțiuni ale sale de *próteron* și
*hýsteron*³². Cum am văzut, suprapunerea sensului lui *poté* peste
acela al lui *próteron* și al lui *hýsteron* reprezintă rodul unei
îndelungate tradiții, care coboară pînă la Parmenide³³. Cele
două valori ale lui *poté* - „anteriorul“ (odată) și, respectiv,
„posteriorul“ (cîndva) – au fost redată prin schimbarea, pe rînd,
a timpului verbului *eînai* : *pot' ên*, respectiv, *pot' éstai*. Prin
urmare, atunci cînd vorbim despre raporturile dintre *poté*
și *tò Nŷn* trebuie să înțelegem că *tò nŷn* se situează chiar în
intervalul determinat de cele două valori ale lui *poté*: anteriorul
și posteriorul. Același lucru îl afirmă și textul exoteric:
„Această determinație presupune că se iau cei doi termeni

distincți unul de celălalt și cu un intermediar diferit de ei³⁴. Or, intermediarul între anterior și posterior este tocmai clipa, care se definește ca sfârșit al anteriorului și început al posteriorului³⁵.

5.3.4. *OPO* și *hó poté* (*OP*) – Dublul sens al lui *poté* (*pot'ên* și, respectiv, *pot' éstai*), ca expresie a *unității lapsului temporal*, ne îndreptățește să-i conferim acestuia o *valoare cardinală*. Să redăm această valoare prin majusculă:

(20) *Poté* ~ *tò próteron kai hýsteron*,

unde *Poté* desemnează, cum s-a văzut, *unitatea tuturor momentelor temporale*. Dar din (12) și (18) rezultă:

(21) *hó pote ón* ~ *tò próteron kai hýsteron*,

iar din (20) și (21):

(22) *hó pote ón* ~ *Poté*,

în care subliniem, din nou, aceeași *valoare cardinală* a lui *Poté*. Rezultatul obținut este, credem noi, foarte important pentru ceea ce urmărim. El verifică, mai întâi, sensul temporal al lui ***OPO*** precum și pe acela al analogonului nostru – anterior-posteriorul. În al doilea rând, comparația celor doi membri ai relației (22), în contextul în care sensul lui *Poté* e deja definit ca „*unitate cardinală a timpului*“, ne permite să decelăm între ceea ce intră și ceea ce nu intră în sintagma noastră. Astfel, dintre cele trei particole ale sale, primul care își păstrează caracterul sintagmatic este, în mod cert, *poté*, el fiind legat direct de sensul pe care Aristotel îl conferă inițial *omogenității (unității) timpului*. Lui i se adaugă apoi *hó*, pentru că pronumele relativ reprezintă tocmai analogonul valorii cardinale a lui *Poté* (în calitatea lui de *laps delimitat de próteron - pot'ên – kai hýsteron - pot' éstai*). În acest

fel, sensul lui *Poté* e epuizat. Ultima particulă a sintagmei – *ón* – reprezintă, prin urmare, un simplu participiu și trebuie integrată, ca atare, în sintaxa frazei. În al treilea rând, relațiile noastre de la (20), (21) și (22) ne oferă șansa de a găsi un echivalent adecvat pentru **hó poté (OP)**.

5.3.5. OP ca Unu nediferențiat – Clarificarea sensului temporal al lui *tò próteron kai hýsteron* conduce la un paralelism perfect între această din urmă sintagmă și **OP**. Caracterul ei unitar (mai precis, sensul propriu de „unitate a unei diversități“) coincide, de altfel, cu dubla valoare a lui *poté*, și anume, aceea de a desemna atât anteriorul (*pot' ên*) cât și posteriorul (*pot' éstai*). Pe de altă parte, singularitatea articolului hotărît, ca și adaosul *autôn*³⁶, care urmează lui *tò próteron kai hýsteron*, are aceeași valoare cardinală, identică, în fapt, cu aceea a pronumelui relativ *o* din **hó pote (OP)**.

Prezența, în paralel, a celor două părți constitutive din cadrul sintagmelor noastre denotă, în consecință, o unitate care face implicit mențiunea părților sale, adică tocmai acel gen de unitate, *paronimie a diversității*, la care ne-am referit mai sus. **OP** simbolizează, așadar, din punct de vedere temporal, omogenitatea timpului. La rîndul ei, omogenitatea temporală rezultă, cum am văzut, din Identitatea clipelor. Identitatea e, însă, sinonimă cu Unul. Ne întoarcem, în consecință, la vechea tradiție de sorginte eleată, în cadrul căreia natura timpului era abordată în perspectiva raporturilor dintre Unu și Multiplu³⁷. Cercul heremeneutic al alternanței fundamentale se închide. Alternanța însăși revine la expresia ei inițială: Unu/ Multiplu... Sensul lui **OP** poate fi deci redat prin „Unu“. Dar, cum am văzut, unitatea temporală a lui **OP** trebuie să conțină și o notă care să exprime paronimia ei cu diversitatea. De aceea, vom redefini substituentul nostru semantic sub forma:

(23) **hó pote** ~ „Unu nediferențiat“.

Sugerăm prin aceasta că Unu vizează tocmai diversitatea *sa*. Folosind, deci, substituentul de mai sus, textul primei ocurențe a lui **OP** poate fi tradus după cum urmează: „Anterior-posteriorul [împreună] e în mișcare și, fiind Unu nediferențiat, este mișcarea; dar, în ce privește ființarea, el e diferit și nu este mișcarea“. În fine, luând în considerare toate rezultatele de pînă acum, inclusiv sensul, deja precizat, al lui **OP**, vom obține varianta traducerii *ad litteram* a aceluiași text, folosind, în acest caz, paronimul lui „cel ce este odată“ și, deci, diferențiat, și anume, „cel ce este de fiecare dată“, nediferențiat: „Anterior-posteriorul [împreună] e în mișcare și, ca cel ce este de fiecare dată [nediferențiat], e mișcarea; dar, în ce privește ființarea, el e diferit și nu este mișcarea“.

Cum se vede, *ón* are o *funcție copulativă* cu *sens durativ*, sens preluat și de expresia „de fiecare dată“, care traduce pe *poté*. În fine, *hó* apare în calitatea lui de unitate cardinală, în strînsă legătură, desigur, cu sensul (deja precizat) al lui *poté*. Astfel, cum se vede, sintagma „Unu nediferențiat“ se regăsește cu totul în expresia „cel care (este) de fiecare dată“.

Variantele noastre de traducere verifică și cîteva dintre rezultatele importante care anticipează soluția. Spre exemplu, în partea a doua a frazei cu pricina, *anterior – posteriorul* nu e numai diferit de mișcare, ci și *diferit în el însuși* : „dar, în ce privește ființarea, el e diferit și nu este mișcarea“. Dacă *héteron* ar fi totuna cu *ou*, atunci Aristotel nu ar mai fi trebuit să spună „e diferit și nu este mișcarea“ ci pur și simplu „e diferit de mișcare“. De aici urmează că, în fapt, partea secundă a textului nu îl angajează pe *próteron kai hýsteron* ci pe *tò próteron kai tò hýsteron*, și anume, în calitatea lui de a desemna *diferența*. Adică tocmai ce obținusem noi la (17). În mod analog, cealaltă expresie, alternativă – „cel ce (este) de fiecare dată“ – desemnează, la rîndu-i, identitatea anteriorului și posteriorului sau, altfel spus, pe *tò próteron kai hýsteron*.

Ceea ce am arătat și noi la (18). Or, pentru că diferența este definită **tò eínai**, iar, pentru identitate, avem chiar expresia **hó pote**, înseamnă că alternanța frazei nu face decît să reia analogia de la (19).

6. Timp și simultaneitate - Toate aceste dezvoltări și, mai ales, cele referitoare la **OP** sînt în măsură să confirme tezele noastre despre subiectul expunerii exoterice a problemei timpului. Se dovedește, odată în plus, că timpul trebuie luat ca întreg al tuturor momentelor sale. Tocmai în această calitate a sa este el **OP**: „Timpul, luat ca întreg simultan (*háma pás*), este același”³⁸; și încă: „[Timpul] este simultan același peste tot (*pantakhoû háma*)”³⁹. Simultaneitatea anteriorului și posteriorului în timp ca și simultaneitatea celor două valori ale lui *poté* ne conduc la relația:

(24) **hó pote** ~ *háma*,

care, ținînd seama de (5), poate avea și forma:

(25) **hó pote** ~ *aeí*.

Unitatea nediferențiată a timpului (**OP**) se vădește a fi punctul de plecare al oricărui excurs asupra timpului. Deși timpul este, prin excelență, un simbol al diversității, nu putem face, totuși, abstracție de împrejurarea că *această diversitate e dată simultan, ca OP*. Natura simultaneității lui *poté* și *nÿn* (la un loc) ne conduce la (deocamdată) prefigurarea unui concept aparte de „eternitate” – *aeí* –, care desemnează simultaneitatea tuturor momentelor temporale în interiorul unui laps de timp.

6.1. Pliul temporal – Dacă experiența noastră temporală primordială nu e aceea a unui moment izolat ci a lapsului de timp, înseamnă că:

(26) „*A fi în timp* “ ~ „*A fi în hó pote* “.

Există un timp învăluit (*periékhetai*) și un timp învăluitoar (*periékhei*). În calitatea sa de Unu nediferențiat, **OP** nu poate fi decît cel care învăluie:

(27) **hó pote** ~ *periékhein*.

În mod analog, vom obține:

(28) **tò eînai** ~ *periékhesthai*,

de unde:

(29)

Prin însăși natura sa, **OP** învăluie mereu clipele aflate în mișcare. Simultaneitatea dintre **hó pote** și **tò eînai** face ca *experiența noastră temporală* să fie, la rîndu-i, *concomitent învăluită și învăluitoare. Timpul învăluie timpul*. Sau, altfel spus, *timpul se învăluie pe sine însuși, el este auto – învăluirea*. Regăsim, așadar, într-un context explicit, aceeași dublă ocurență a timpului în „definiția“ sa și, implicit, ipseitatea lui funciară. Dar dacă învăluitul și învăluitoarul sînt, simultan, unul și același, atunci expresia acestei răsuciri în sine a timpului este tocmai *pliul ontico – ontologic*. De aceea, a spune că „noi sîntem în timp“ înseamnă a afirma doar jumătate de adevăr, fiindcă „a fi în“ vizează aici doar pe **OP**. Or, Aristotel demonstrează că timpul se constituie, simultan, **OP** și **TE**. E mai corect să spunem că „sîntem întru timp“ sau, mai precis, „între un timp învăluit și unul învăluitoar“, dar „în același timp“, și anume, „în învăluirea învăluitului“. Pentru că orice pas diferit e deja învăluit de identitatea drumului și pentru că orice iterare e, în fapt, o reiterare.

6.2. Sensul (re)iterării – Atunci cînd percepem un eveniment trecut, noi învăluim clipa trecută cu una „mai trecută“ și, respectiv, cu una „mai puțin trecută“. La fel se întîmplă și în cazul unei clipe viitoare: noi o învăluim cu una „mai puțin viitoare“ și, respectiv, cu una „mai viitoare“. Percepția anteriorului și posteriorului, luați separat, nu poate face abstracție de un anterior-posterior definit *ad hoc*, pentru fiecare dintre aceștia doi. Anteriorul are nevoie de anterior-posteriorul lui, iar posteriorul are, de asemenea, nevoie de anterior - posteriorul lui: „Anteriorul are, astfel, semnificații opuse cînd e definit în trecut sau în viitor. Fiindcă, în trecut, noi numim anterior ceea ce este cel mai îndepărtat de clipă și posterior, ceea ce este cel mai apropiat de ea. Dimpotrivă, în viitor, anteriorul revine la ceea ce e cel mai apropiat, iar posteriorul, la ceea ce e cel mai îndepărtat“⁴⁰.

Dar anterior-posteriorul din trecut învăluie clipa trecută, iar anterior posteriorul din viitor, o clipă viitoare. De aici urmează ca *reiterarea unei clipe trecute nu se referă la trecut, ci la un laps de timp trecut, iar reiterarea unei clipe viitoare nu se referă la viitor, ci la un laps de timp viitor*. Nu sîntem niciodată „în trecut“, ci într-un laps de timp trecut și nu sîntem niciodată „în viitor“, ci într-un laps de timp viitor. Timpul însuși se scurge și în trecut și în viitor. Toate momentele trecute **TE** sînt învăluite într-un laps de timp **OP** trecut; toate momentele viitoare **TE** sînt învăluite într-un laps de timp **OP** viitor. În raport cu perfectul, mai mult ca perfectul poate juca rolul de anterior, iar imperfectul, rolul de posterior. Și același lucru este valabil și pentru viitor. Nu există, pentru noi, clipe trecute sau viitoare ci doar istorii trecute sau istorii viitoare.

NOTĂ – Actualitatea trecutului și viitorului – Simultaneitatea (învăluirea) în **OP** a tuturor momentelor temporale poate fi privită din mai multe unghiuri de vedere. Într-o notă anterioară, credem a fi demonstrat imposibilitatea

de a concepe prezentul altfel decît în perspectiva *pre-determinării* sale de către un trecut și un viitor (simultane cu prezentul însuși). Orice clipă „prezentă“ e învăluită, în fapt, de o anume întîmplare. Astfel, în ciuda inactualității lor aparente, *trecutul și viitorul sînt întotdeauna prezenți în clipă*. În fapt, arată de altfel Stagiritul, *tò nÿn* trebuie înțeles ca sfîrșit al anteriorului și început al posteriorului⁴¹.

Același lucru se petrece însă și cu trecutul și viitorul: ei nu pot fi concepuți în afara prezentului. O întîmplare trecută sau una viitoare nu poate fi povestită decît în prezent. Acesta este și motivul pentru care există un prezent *al* povestirii. Clipa trecută, învăluită de un „mai trecut“ și de un „mai puțin trecut“, se suprapune peste clipa prezentă. Tot așa se întîmplă și cu clipa viitoare. Orice laps de timp, oricît de depărtat ar fi el de lapsul de timp prezent, nu se poate constitui ca obiect al experienței noastre decît în actualitatea unei clipe prezente. Există, cum spunea Augustin, un prezent al trecutului și unul al viitorului⁴². El revine, în fapt, la prezentificarea unui laps de timp trecut sau viitor. *Forma sintezei* pe care lapsul însuși o instituie *este, desigur, aceeași, dar materia sa diferă*. Pentru că noi nu ne întoarcem într-un trecut real și nici nu ne proiectăm într-un viitor real. Dacă lucrurile ar sta altfel, atunci amîndouă acestea (trecutul și viitorul) s-ar confunda, în fapt, cu prezentul. Cum am văzut, inactualitătatea prezentului decurge din natura imaginară a propriului său învăluitoar, care e trecut-viitorul. Actualitatea unui (laps) trecut și a unui (laps) viitor, amîndouă imagine, presupune, dimpotrivă, (re)sintetizarea acestora într-un prezent de astă dată real. În fapt, prezentul imaginar (al memoriei sau al voinței) – cel care e învăluit fie de un trecut-viitor trecut, fie de un trecut-viitor viitor –, se suprapune peste prezentul real al actualizării însăși. Trecutul și viitorul au, desigur, un prezent care le este propriu, dar (re)iterarea lor face ca acest prezent, devenit imaginar, să

con-flueze cu prezentul real. Am putea deci spune că există și un „prezent al prezentului“, și anume, a celui imaginar (cel trecut – al memoriei – și cel viitor – al voinței).

Toate acestea sînt valabile pentru cazul unei amintiri sau al unei proiecții, cînd ceea ce se actualizează reprezintă un laps de timp de sine stătător (*per se stantis*). Prilejul reactualizării e, de regulă, unul cu totul accidental; pre-determinarea lui se reduce, la rîndu-i, la pura contiguitate. Alteori, însă, actualizarea nu mai privește un laps temporal *izolat*, ci o experiență temporală conștientizată abia în momentul sitezei. E vorba, mai precis, de rarele clipe în care ne dăm seama de faptul că experiențe aparent izolate se înlanțuie în trama unui *sens ocultat* pînă atunci. Sinteza însăși poate lua alura unei clarificări *psihanalitice* sau a unei revelații *destinale*. În ambele cazuri, *nu prezentul imaginar* e cel actualizat și nici măcar prezentul cotidian ci, mai curînd, o anume *specială prezență* (fie ea sub- sau supra-umană). Tot ceea ce nu intră în această (atot)învăluitoare prezență poate fi considerat ca timp pierdut. Regăsirea unui asemenea timp înseamnă recuperarea deplină a prezentului nostru imaginar în prezentul real, astfel ca viața noastră să alcătuiască, la limită, *un singur laps temporal*, cu valoare *destinală*. Asupra acestei probleme vom mai reveni. Reintegrarea timpului uitat constituie efectul unei operațiuni anamnetice speciale, una în limitele căreia trecutul nu mai e trăit ca laps trecut. *Re-trăirea* are aici valoarea unei *prezențe autentice*, una care, oricît ar părea de paradoxal, *ne face semn din trecut (sau din viitor)*...

7. Definiția timpului - Urmarea tuturor acestor dezvoltări se constituie într-o concluzie pe care Aristotel pare s-o avanseze fără nici o reținere aparentă: „Iată, deci, ce este timpul: numărul mișcării după anterior-posterior“⁴³. În ciuda caracterului său apodictic, textul nu s-a bucurat de o exegeză

prea entuziasată. H. Carteron, de pildă, constată că: „Acest rezultat nu poate decît să surprindă”⁴⁴. Dificultatea incriminată e lesne de bănuît. Ea privește, evident, sarcina de a găsi o explicație plauzibilă pentru intervenția în definiție a *numărului*.

Aristotel însuși a resimțit nevoia unei explicații. De aceea, el adaugă definiției ceea ce numește a fi o „probă” sau un „indiciu” – *sêmeion*⁴⁵: „numărul ne ajută să distingem mai multul și mai puținul, iar timpul este mai multul sau mai puținul mișcării. Timpul, deci, e un fel de număr (*arithmòs ára tis ho khrónos*)”⁴⁶. Precizarea e revelatoare pentru că „*mai puținul*” și „*mai multul*” sînt sinonimele anteriorului și, respectiv, *posteriorului din punctul de vedere al mărimii*. Avem acum cîteva importante elemente pentru a determina (într-o primă formă) analogia dintre timp și număr (cu precizarea că numărul și timpul apar ca anterior și posterior luați separat).

7.1. Sinoptica esoterică a doctrinei timpului - Să rezumăm, prin urmare. În dubla sa calitate de „mai puțin” (anterior) și, respectiv, de „mai mult” (posterior), timpul apare diferit **TE**. Prin contrast, mișcarea se vedește a fi unitară **OP**. Aceste valori contrarii ale mișcării și timpului sînt deduse, desigur, din context. Ele sînt însă explicitate ulterior de Stagiritul însuși: „Într-adevăr, tocmai în timp se petrec generația și destrucția, creșterea și corupția [...] ; timpul este numărul mișcării continue”⁴⁷. Vom avea, așadar:

(30)

În privința membrului stîng al proporției, precizările succed imediat noii analogii dintre timp și număr: „Dar numărul se înțelege în două feluri: există [...] numărul ca numărat și numărabil și, respectiv, numărul ca mijloc de a număra. Or, timpul e numărat, iar nu mijloc de a număra”⁴⁸.

Putem, în consecință, spune că, *la fel ca și timpul, numărul intervine în (30) în calitatea sa de divers* (numărat sau numărabil), adică **TE**, în timp ce *mărimea* ni se relevă a fi *unitară*, în calitatea ei generică de **OP** (mijloc de a număra). Asta înseamnă că proporția **(30)** se instituie ca o nouă expresie a *alternanței fundamentale*. Cît despre membrul drept al acesteia, lucrurile au fost clarificate deja mai sus. Iată, deci, „rezumatul“ părții esoterice a doctrinei timpului. Anterior-posteriorul este, mai întâi, în *mărime*, care, ca **OP**, e *continuă*. Apoi, el este și în *mișcare*, pentru că mișcarea însoțește întotdeauna mărimea. Dar anterior - posteriorul e și în *timp*, fiindcă timpul și mișcarea se supun reciproc:

(31)

Reducînd numitorii omonimi ai analogiilor și încercînd să sugerăm sensul demersului aristotelic, vom obține:

(32) *mărime mișcare timp,*

succesiune care are ca numitor comun *unitatea* (continuitatea), adică tocmai pe **OP**.

Cea de-a doua parte a demersului aristotelic începe prin a constata discontinuitatea **TE** timpului ca anterior și posterior. Dar anteriorul și posteriorul sînt definiți ca „mai puțin“ și „mai mult“ în mișcare. Or, pentru că „mai puținul“ și „mai multul“ sînt expresii ale numărului, urmează că anteriorul și posteriorul definesc și mărimea:

(33)

Reducînd numitorii omonimi ai analogiilor și făcînd aceeași operație de ordonare ca mai sus, vom avea:

(34) *timp mișcare mărime*,

relație ce are ca numitor comun *diversitatea* (discontinuitatea), adică tocmai pe **TE**. Comparînd acum pe (32) cu (34), putem acum afirma că expunerea esoterică a problemei timpului are, în fapt, natura unui *cerc hermeneutic*: ea începe cu mărimea (și cu esența sa *continuă*) și sfîrșește tot cu mărimea (dar cu esența sa *discontinuu*). Asupra sensului ocurenței mărimii în cadrul acestei *circularități* vom mai reveni. Cele două valori diferite ale mărimii ne îndreptățesc să afirmăm că expunerea esoterică păstrează aceeași manieră *aporetică* de abordare, proprie celei exoterice. Constatarea are două importante consecințe. Prima este aceea că, în definiția sa, Stagiritul vizează timpul și, implicit, numărul (mișcării) numai în calitatea sa de **TE**. A doua privește tocmai ceea ce anume decurge din această limitare: necesitatea de a clarifica legătura dintre omogenitatea **OP** a timpului și aceea a numărului.

7.2. OP și cardinalitatea numărului - Diferența pe care o face Aristotel între numărat (numărabil) și mijlocul de a număra se apropie foarte mult de sensul alternanței noastre fundamentale. Am văzut deja că numărul (numărabilul), care relevă diversitatea, poate fi pus în legătură cu **TE**. Să vedem, în consecință, care e înțelesul mijlocului de a număra. Termenii de „numărat“ și „numărabil“ sugerează că Aristotel privește raportul dintre timp și număr din perspectiva *actului măsurării*. Ce este, în acest caz, mijlocul de a număra? Răspunsul îl găsim puțin mai departe: „noi măsurăm numărul prin mijlocul de numărare, de exemplu, numărul cailor prin calul unitate (*henî hippo*)“ și încă: „tocmai prin calul unitate cunoaștem noi numărul cailor“⁴⁹. *Mijlocul de numărare este,*

aşadar, *Unu - tò hén*. El poate să însemne, pe de-o parte, principiul numărului, iar, pe de alta, unitatea genului care stă la baza succesiunii exemplarelor sale.

Această interpretare este confirmată de un alt text din **Metafizica** în care se spune că „a fi Unu“ revine la „a fi măsura primă a fiecărui gen şi, în speţă, măsura primă a mărimii [...] Măsura (*métro*n) este, într-adevăr, aceea prin care mărimea este cunoscută, fiindcă tocmai prin Unu [...] mărimea e cunoscută ca mărime. Şi orice număr este cunoscut prin Unu [...] În consecinţă, Unu e principiul numărului ca număr“⁵⁰. Fiecare număr are două accepţiuni: una ordinală, care vizează diversitatea (adică pe **TE**), alta cardinală, care priveşte unitatea (adică pe **OP**). Vom obţine, aşadar, proporţia:

(35)

respectiv:

(36) *hó pote ~ tò hén*.

Acest din urmă rezultat necesită câteva precizări. Astfel, se ştie că Aristotel a desemnat numărul (numărabilul), respectiv, mijlocul de a număra prin paronimie cu *arithmós*⁵¹. Denumirile decurg din faptul că „numărul se înţelege în două feluri“⁵². În termenii teoriei mulţimilor, cele două accepţiuni ale lui *arithmós* se confundă, însă, cu proprietăţile de *ordinalitate* şi, respectiv, *cardinalitate* ale oricărui număr. Cardinalitatea numărului ar reveni, în calitatea sa de **OP**, lui Unu însuşi. Fiecare număr cardinal este unic. Din punct de vedere lingvistic, asta înseamnă că el are valoarea *numelui propriu* (nu există doi de „1“, doi de „2“, de unde şi *Primus, Secundus, ..., Octavus* etc). Va trebui, în consecinţă, aşa cum am mai procedat, să facem distincţia dintre *tò Hén*, ca principiu al numărului (cu

valoare cardinală) și *tò hén*, ca parte constitutivă (reiterată ordinal) a aceluiași număr. Proporția de la (35) va fi rescrisă, prin urmare, ca:

(37)

de unde:

(38) **hó pote** ~ *tò Hén*

sau:

(39)

de unde:

(40) **hó pote** ~ *ho Arithmós*.

Același lucru e valabil și pentru timp:

(41)

de unde:

(42) **hó pote** ~ *ho Khrónos*.

Dintre toate aceste rezultate să reținem acum doar pe cel de la (38). Se observă, mai întâi, că el instituie tocmai analogia dintre **OP** și Unu, la care noi ne-am oprit pentru a interpreta pe **OP**. În plus, (38) constituie, în acest fel, și o probă a corectitudinii propunerii noastre de a traduce **OP**, prin substituentul „Unu nediferențiat“. Adaosul „nediferențiat“ provine, ca și în celelalte cazuri, din împrejurarea că numărul intră în definiția timpului doar în calitatea lui ordinală de divers (ceea ce Stagiritul însuși ține să sublinieze). Singurul care

pare a fi sesizat acest lucru este Emile Bréhier: „în definiția aristotelică a timpului ca număr al mișcării [...] trebuie să fie vorba de numărul ordinal”⁵³. Prin urmare, unitatea numărului trebuie să conțină un paronim al diferenței.

7.3. A fi în Număr - Analogia dintre **OP** și Unu ne obligă să analizăm acum mai îndeaproape în ce măsură faptul de „a fi în timp” coincide la Aristotel cu faptul de „a fi în număr” sau, mai precis, în ce măsură „a fi în Timp” revine la „a fi în Număr”. Din fericire, asupra acestei chestiuni Stagiritul s-a pronunțat de mai multe ori. Dintre pasajele care atestă acest lucru, ne vom opri doar la câteva, mai reprezentative, cu mențiunea că, în reproducerea lor, ne-am permis să introducem distincția mai sus definită dintre timp/ Timp, respectiv, număr/ Număr.

Iată prima confirmare: „Or, pentru că timpul este număr, clipa anteriorul și toate cele asemenea sînt în Timp la fel precum monada, imparul și parul sînt în Număr”⁵⁴. Și, mai departe: „lucrurile sînt în Timp ca și în Număr”⁵⁸⁵. De aici mai urmează:

(43) „*A fi în Timp*” ~ „*A fi în Număr*”,

de unde, conform lui (26):

(44) „*A fi în Număr*” ~ „*A fi în hó pote*”.

Scris cu majusculă, Numărul desemnează principiul numărului, adică pe Unu:

(45) „*A fi în Unu*” ~ „*A fi în hó pote*”,

rezultat care verifică din nou oportunitatea substituției pe care am propus-o pentru **OP**. Față de monadele ordinale, Numărul e tocmai cel care le învăluie. Dacă reluăm, prin urmare, pasajul de mai sus: „lucrurile sînt în Timp ca și în Număr”, urmează că Numărul învăluie numerele:

(46) *ho Arithmós ~ periekhein*,

care, coroborat cu (27), verifică din nou pe (45). Diferența dintre număr și Număr ne-a condus, deci, la aceea dintre timpul **TE** și Timpul **OP**: „A fi într-un Număr este pentru un lucru a fi un anumit număr și a fi măsurat prin Numărul în care este; deci dacă ceva este în Timp, el este un anumit timp și va fi măsurat prin Timp”⁵⁶. Această identitate și diferență a timpului în el însuși trecem la cea de-a **III**-a temă restantă.

7.4. *Tô akolouthēîn* și diferența ontologică -

Definiția aristotelică a timpului angajează mărimea și mișcarea într-un mod cu totul special. Într-adevăr, după (32) și (34), ordinea expunerii termenilor – timp, mișcare, mărime – reprezintă inversul succesiunii lor inițiale – mărime, mișcare, timp. Mai mult, cercul hermeneutic, care marchează un atare procedeu, angajează nu mai puțin strania simultaneitate, anunțată deja prin alternanța fundamentală, dintre identitate și diferență. Căci, așa cum arată (31) și (33), „numitorul” comun al termenilor „definiției” timpului este diversitatea (anteriorul și posteriorul), iar „numitorul” comun al expunerii inițiale a problemei timpului este unitatea (anterior-posteriorului). Această „contradictorie” (pentru că esoterică) circularitate nu mai apare, însă, ca expresia unei simple „aporematici”. De astă dată, ea este *asumată* în mod explicit, primind consacrarea printr-o neobișnuită definiție. Astfel, Stagiritul ne sugerează că ceea ce, din punct de vedere exoteric, constituia inițial o aporie, reprezintă acum natura esențială a esotericului. Sau, mai precis, că *timpul însuși are o natură esoterică*. Termenul prin care redă el această paradoxală simultaneitate acroatică este *akolouthēîn*, în dublul lui sens, semnalat la (6). Or, dacă *tô akolouthēîn* nu poate fi redus la identitate – timpul nu este identic cu mișcarea și nici cu mărimea – și dacă el nu poate fi, totuși, gândit în afara identității – timpul însuși acompaniază mișcarea și

mărima -, urmează că sensul lui primordial exprimă ceea ce Heidegger admisesese deja, și anume „o relație apriorică de întemeiere a mișcării”⁵⁷. Or, asta înseamnă că același *akolouthēin* poate fi investit cu o *semnificație ontologică* implicită.

Natură apriorică a acestui *akolouthēin* se regăsește, de altfel, tocmai în *orizontul transcendental* pe care mai sus pomenitul *tò próteron kai hýsteron* îl instituise anticipat. Dar dacă orice succesiune temporală este *pre*-determinată de cardinalitatea anterior-posteriorului, înseamnă că dubla ocurență a timpului e în măsură să exprime însăși *diferența ontologică*, și anume, în calitatea ei de *loc privilegiat al esotericului*. De aceea, trebuie să conchidem, împreună cu Heidegger, că „atita vreme cît nu se va fi înțeles sensul ontologic al lui *akolouthēin*, definiția aristotelică a timpului va rămîne ininteligibilă”⁵⁸.

7.5. “Circularitatea,, definiției timpului - Valoarea transcendentală a lui *akolouthēin* e, credem, clarificată acum. Nu înseamnă că Stagiritul trebuie declarat, evident, un fel „pionier” al transcendentalismului (*in dictione*). Faptul că el a gândit, însă, prin acest termen unul și același lucru ne obligă să facem abstracție de lexicul de serviciu pe care filosofii l-au inventat și să constatăm că, dincolo de timp, termeni filosofici diferiți au exprimat adesea gânduri identice. În cazul nostru, analogia dintre *unitatea transcendentală* și *akolouthēin* e explicit exprimată în ***Metafizica***, unde sensul vocabulei grecești se referă la *tautòn kai mía phýsis*, adică la „una și aceeași Natură”⁵⁹, ceea ce, în virtutea lui **(14)**, constituie, din nou, o verificare a substituentului nostru - „Unu nediferențiat”.

Coincidența „în” timp dintre numărul concret (al cailor, de pildă) și mijlocul abstract de numărare (calul unitate) dă expresie mai sus pomenitei „circularități” a timpului însuși. Se vedește din nou că, la rîndul ei, aparenta tautologie a

definiției sale vizează, în fapt, două sensuri diferite ale anteriorului și posteriorului - unitatea, așa cum apare ea la **(32)**, respectiv, diversitatea, presupusă de **(34)** -, pe care *akolouthēin* le angajează, simultan, în cadrul propriei sale „circularități“. Timpul e angajat atât în calitatea sa de **OP** (ca unitate) cât și în aceea de **TE** (ca diversitate); *Timpul însuși ad-vine prin timp*. Această perspectivă exegetică se confirmă prin textul de la 221b 14-16: „A fi într-un Număr e pentru un lucru a fi (**tò eînai**) un anumit număr și a fi măsurat (*kai metreibthai tò eînai*) prin Numărul în care este; dacă ceva este în Timp, el [e măsurat] [(*metreibthai*)] prin Timp“⁶⁰. Or, timpul însuși este numărul mișcării. Asta înseamnă că timpul se definește prin Timp și că, fără a putea fi redusă la tautologie, o asemenea formulă reprezintă nu atât o definiție cât modalitatea de a clarifica *natura transcendentală a timpului*. Cel care este numărat (sau numărabil) e timpul; cel în și prin care timpul este numărat (sau numărabil) e „tot“ Timpul.

Ho khronos nu poate avea o definiție în sens clasic pentru că, în calitatea lui de categorie, el *nu mai poate avea un gen proxim*. (Desigur, Ființa este „deasupra“ categoriilor, dar Aristotel reamintește mereu că ea nu este un gen.) Am putea spune, parafrazînd, că tocmai valoarea transcendentală a categoriilor îl determină pe Stagirit să insiste asupra imposibilității unei definiții clasice a timpului. Rezultatul unui asemenea demers l-ar constitui, așa cum am văzut, un fel de „omonimie“ de tipul *idem per Idem*. Orice definire **TE** a timpului presupune, într-un mod analog, **OP** Timpul însuși. E tocmai ceea ce rezultă din fragmentul de mai sus, unde **TE** are cîteva semnificative ocurențe. Dar și invers, respectînd principiile fenomenologiei, circularitatea definiției timpului face ca orice abordare „frontală“ a Timpului **OP**, luat în sine, să nu fie, în fapt, posibilă decît prin angajarea (fenomenalizarea) unui timp **TE**. E, poate, și explicația perplexității mărturisite de Sf.

Augustin *vis-à-vis* de imposibilitatea unei cunoașteri categoriale a Timpului. Avem aici de-a face cu o genială prefigurare a ceea ce Kant și, după el, Heidegger au numit a fi *auto-afectarea Timpului prin timp*. Rămîne să precizăm care anume e semnificația acestui „auto“ - *autón* -, fiindcă timpul și Timpul pot fi, după tratatul despre categorii, *homônyma*, *synônyma* sau *parônyma*.

NOTE

1. *Fizica*, IV 11, 219a, 8-10.
2. *Ibidem*, 219a, 10-12.
3. Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 32; cf. de asemenea, J. Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford University Press, 1973, Cap. III.
4. G.-G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, ed. Aubier Montaigne, 1976, p. 189.
5. *Metafizica*, III 2, 1003b, 22-25; cf. 981a, 27.
6. *Fizica*, IV 11, 219a, 12-13.
7. *Ibidem*, 219a, 3 și 6.
8. *Ibidem*, 219a, 13.
9. *Ibidem*, 219a, 13-14.
10. *Ibidem*, 219a, 14-15.
11. *Ibidem*, 219a, 15-16.
12. *Ibidem*, 219a, 16-18.
13. *Ibidem*, 219a, 18-19 (*Vaticanus*, 241).
14. *Ibidem*, 219a, 19-25.
15. *Ibidem*, 219a, 19-20.
16. *Ibidem*, 219a, 22-23.
17. *Ibidem*, 219a, 23-25.
18. *Categorii*, IV 2a, 2; IX 11b, 10; cf. *Index Aristotelicus*, 627a, 5 și urm.
19. *Philoponis in Physicorum octo libros commentaria*, ed. Vitelli, Berol., 1888.
20. Cf. *In Physicorum...*, 578 [8].
21. *In Physicorum...*, 578 [8].
22. *Op. cit.*, nr. 99.
23. *In Physicorum...*, 578 [8].

24. H. Kuhlman, „*Jetzt*“? *Zur Konzeption des nun in der Zeitabhandlung des Aristoteles (Physik IV 10-14)*, în *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hsg. von Enno Rudolf, ed. Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 77 și urm.

25 *Ibidem*.

26 *Fizica*, IV 10, 219a, 12-13.

27. *Ibidem*, 221b, 1-2.

28. Cf. R. Brague, *op. cit.*, p. 130.

29. *Fizica*, IV 11, 219a, 14-15, 16, 17, 18-19, 20, 23, 24.

30. *Ibidem*, 219a, 25- 219b, 2.

31. Cf. 218a, 16.

32. Cf. I.2.1.; I.3.2.

33. Parmenide, *Fragm.*, 8, v. 5.

34. *Fizica*, IV 11, 219a, 25-26.

35. *Ibidem*, 219a, 32.

36. *Ibidem*, 219a, 20.

37. Cf. I.2.1.; I.2.2.

38. *Fizica*, IV 11, 219b, 10.

39. *Ibidem*, 220b, 5-6.

40. *Ibidem*, 223a, 8-13.

41. *Ibidem*, 219a, 32.

42. *Ibidem*, 219b, 1-2.

43. Augustin, *Confesiuni*, XI.

44. H. Carteron, „*Remarques sur la notion de temps d'après Aristote*“, în *Revue de la France et de l'Etranger*, t. 98/1924, p. 67; cf. R. Brague, *op. cit.*, p. 134 și urm.

45. *Fizica*, IV 11, 219b, 3.

46. *Ibidem*, 219b, 3.

47. *Ibidem*, 223a, 30- 223b, 1.

48. *Ibidem*, 219b, 5-8.

49. 220b, 18-22.

50. *Metafizica*, I 1, 1052b, 18-24.

- 51. **Fizica**, IV 11, 219b, 6-9.
- 52. **Ibidem**, 219b, 5-6.
- 53. E. Bréhier *apud* F. Brunner, ***Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz***, ed. Vrin, 1951, p. 185, nota 2.
- 54. **Fizica**, IV 11, 221a, 13-16.
- 55. **Ibidem**, 221a, 17.
- 56. **Ibidem**, 221b, 14-16.
- 57. M. Heidegger, ***Grundprobleme der Phänomenologie***, pp. 344-345.
- 58. **Ibidem**, p. 345.
- 59. **Metafizica**, IV 2, 1003b, 23.
- 60. **Fizica**, IV 12, 221b, 14-16.

CAPITOLUL III

OMONIMIA TIMPULUI

Așa cum sfârșitul capitolului precedent o sugerează, va trebui să căutăm în **Corpus Aristotelicum** acel tip (sau tipuri) de relație care să poată exprima, simultan, sensul alternanței **OP/TE**. Tratatul **Categoriilor** ne înfățișează, cum am remarcat deja, trei modalități esențiale de examinare a raporturilor *in dictione* și *per dictionem* ale tuturor termenilor. Vom începe cu prima dintre acestea, cea care relevă de *omonimie*.

1. Răsturnarea celei de-a doua aporii - Ultimele noastre rezultate ne-au condus la necesitatea de a diferenția între valorile **OP** și **TE** ale unei entități. Trecem astfel la cel de-al doilea sens al alternanței fundamentale, precizat mai sus¹, care are avantajul de a privi timpul nu prin comparație cu altceva, ci în el însuși. Revenim, prin urmare, la tema celei de-a doua aporii a timpului și, deci, la prima sursă a alternanței fundamenale. Ea afirmă veridicitatea simultană a tezelor referitoare la identitatea și diferența clipei. Această simultaneitate era de altfel cerută de sensul special pe care Aristotel îl acordase timpului încă de la începutul excursului său exoteric. Timpul se dovedește a fi, simultan, identic (**OP**) și diferit (**TE**), și anume, în el însuși.

2. Cardinalitatea Clipei. A doua ocurență a lui hó pote (OP) - Contextul celei de-a doua ocurențe a lui **OP** e de natură să releve legătura sa intrinsecă cu dezvoltările de pînă acum. El debutează cu un pasaj deja citat de noi: „Timpul,

luat ca întreg simultan (ᾠμα), este același“². **OP** succede imediat, ca o veritabilă exemplificare: „căci clipa era aceeași, ca Una nediferențiată (τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν); dar, după ființarea ei (τὸ δ' ἐ|ναί), este diferită“³, ceea ce, într-o traducere literală, ar reveni la varianta următoare: „căci clipa e aceeași în calitatea ei de cea care era de fiecare dată; dar, după ființarea ei, e diferită“. Acest text reia tema simultaneității dintre identitatea și diferența timpului, pe care am formulat-o la **(41)**. Alternanța **OP/TE** a clipelor trebuie să țină seama, la rîndu-i, de diferența dintre *khrónos* și *Khrónos*. Vom avea, așadar:

(47)

care, împreună cu corolarele ei:

(48) hó pote ~ tò Nÿn,

și respectiv:

(49) tò eînai ~ tà nÿn,

confirmă modul în care Stagiritul a înțeles să răstoarne cea de-a doua aporie temporală. Rezultatul de la **(47)** constituie o expresie directă a ipseității timpului, așa cum e ea angajată de cel de-al doilea sens al alternanței fundamentale. În fine, pasajul nostru demonstrează analogia dintre simultaneitatea timpului și, respectiv, **OP** însuși, pe care noi o obținusem la **(24)**. Astfel, din **(24)** și **(48)** rezultă:

(50) tò Nÿn ~ háma,

ceea ce revine la o determinare a sensului unității timpului ca întreg simultan.

2.1. *OP* și Clipa. A treia ocurență a lui *hó pote (OP)*

-Aceași temă restantă a identității/ diferenței clipei face obiectul și celei de-a treia ocurențe a lui *OP*: „Clipa e, așadar, într-un sens aceeași, în altul, nu. Pentru că e mereu alta, ea diferă; aceasta era, cum am văzut, clipa ca atare. Dar ca Una nediferențiată, Clipa e aceeași (ὅ ποτε ὅν ἐστὶ τὸ vῶν, τὸ αὐτό)⁴. În varianta ei literală, ultima parte a textului aristotelic poate fi rescrisă astfel: „Dar, în calitatea ei de cea care este de fiecare dată, Clipa e aceeași“.

2.2. Unitatea Clipei și numărul clipelor - *Tò Nÿn* variază mereu ca anterior și posterior și tocmai această variație ordinală asigură posibilitatea unei măsurări în genere, adică a unei operații succesive⁵:

(51) *tà Nÿn ~ hoi arithmoí.*

Timpul poate fi, așadar, măsurat pentru că anterior-posteriorul e *numărabil*: „căci tocmai pentru că anterior-posteriorul e numărabil avem clipa⁶. Dar, pentru a putea fi numărat, anterior-posteriorul trebuie să fie, la rîndul lui, ceva *unitar*: „Timpul e, ce-i drept, numărul transportatului, dar Clipa [...] este ca și unitatea numărului (*oíon monàs arithmoû*)⁷. De aici urmează:

(52) *tò Nÿn ~ ho Arithmós,*

respectiv:

(53) *tò Nÿn ~ tò Hén.*

Comparînd acum (48) cu (53) obținem o nouă probă a oportunității substituentului nostru - „Unu nediferențiat“.

3. Identitatea/ diferența mișcării. A patra ocurență a lui *hó pote (OP)* - În partea exoterică a expunerii problemei timpului, mișcarea era implicată în calitatea ei de a fi eterogenă.

În partea esoterică a aceleiași expuneri, mișcarea survine, cel puțin pînă în momentul apariției lui **OP**, în calitatea ei de a fi omogenă (continuă). După ce Aristotel abordează, mai întîi, identitatea/ diferența timpului el trece la identitatea/ diferența „genului” său, care e mișcarea, ceea ce revine la cea de-a **IV**-a temă restantă. Mișcarea însoțește (*akolouthei*) mărimea, iar timpul, mișcarea. În același fel (*homoíos*), punctul e însoțit de transportat - *tò pherómenon* -, care, ca expresie directă a mișcării, poate fi cuplat cu analogonul nostru, definit mai sus - anterior-posteriorul. Or: „transportatul este același ca Unu nediferențiat (ὅ μὲν ποτε ὅν τὸ αὐτό)/.../, dar, prin definiția lui (τὸ λόγῳ), diferă”⁸. Aceasta este cea de-a patra ocurență a lui **OP** în **Fizica**, a cărei traducere *ad litteram* ar putea fi următoarea: „Transportatul, ca acela care este de fiecare dată, e același [...]”.

3.1. OP și tō logō (TL) - Familiarizați deja cu alternanța **OP/ TE**, prezența lui **tō logō** poate să surprindă. Faptul că, în toate cele trei ocurențe de pînă acum, **OP** face pereche cu **TE** denotă că **TL** nu poate să joace decît același rol cu acesta din urmă. Se verifică astfel rezultatul obținut de noi la **(15)** și, implicit, analogia de la **(16)**, în care **OP** apare ca analogon al lui *akoloutheîn*, respectiv, traducerea pe care Toma din Aquino o dăduse lui **tō eînai** însuși: *secundum rationem*. Confirmarea rezultatului de la **(16)** demonstrează importanța de care alternanța fundamentală s-a bucurat în opera lui Aristotel precum și unitatea de viziune a operei sale.

3.2. Analogia dintre clipă și transportat. A cincea ocurență a lui hó pote (OP) - Funcția transportatului în mișcare se dovedește a fi identică cu aceea a clipei în timp. De aceea, diferențele conceptuale dintre transportatul **OP**, respectiv, transportatul **TE (TL)** trebuie să-și primească o expresie grafică:

(54)

de unde, prin comparație cu (47):

(55) *tò Nÿn ~ tò Pherómenon*,

și, respectiv:

(56) *tò Nÿn ~ tò pherómenon*.

Cele două corolare ale proporției (54) constituie și subiectul celei de-a cincea ocurențe a lui **OP**. „Transportatul corespunde (ἀκολουθεῖ) clipei tot așa cum timpul corespunde mișcării [...]; or, cîtă vreme anterior-posteriorul este numărabil, avem clipa, astfel că, în Timp, Clipa, ca Una nediferențiată, este aceeași (ὁ μὲν ποτε ὅν νῦν ἔστι τὸ αὐτό), pentru că ea e anterior-posteriorul în mișcare; dar, ca ființare, clipa diferă (τὸ δ'εἶναι ἕτερον)“⁹. Sau, în forma ei literală prescurtată: „[...] astfel că, în Timp, în calitatea ei de cea care este de fiecare dată, Clipa e aceeași [...]“. De altfel, adaosul „ea este anterior-posteriorul în mișcare“ verifică faptul că, în prima lui ocurență, **OP (OPO)** desemnează tocmai timpul, și anume, în calitatea lui de a fi identic sau, mai exact (și din nou), ca „Unu nediferențiat“. Reamintim că acest adaos preceda și succeda ocurența lui **OP (OPO)**.

Cea de-a patra și a cincea ocurență a lui **OP** sînt în măsură să satisfacă și ultima temă restantă, cea de-a **VII-a**, privitoare la identitatea/ diferența obiectului mișcat. Ele mai probează, indirect, și valoarea de analogon (între timp și mișcare) a anterior-posteriorului fiindcă, după (19), alternanța anterior-posterior/ anterior și posterior se suprapune peste aceea dintre **OP/ TE**, iar aceasta din urmă caracterizează atît timpul cît și mișcarea. De aceea, vom mai nota, în completare:

(57)

respectiv:

(58) **hó pote** ~ *hê Kínêsis*,

care reprezintă analoagele lui (41) și (42) în raport cu mișcarea.

3.3. Transportatul ca Unu. A șasea ocurență a lui *hó pote* (OP) - Ultima formă a celei de-a VII-a teme restante constituie, în același timp, și prilejul unor verificări. Dar iată, mai întâi, textul: „Astfel, mișcarea și transportul sînt una (μῦα) cu transportatul; fiindcă acesta din urmă e Unu (ὅτι ἓν), iar, dacă există o variație, ea nu are loc cît privește acest Unu nediferențiat (καὶ οὐχ ὅ ποτε ὅν), ci datorită definiției (τῷ λόγῳ)“¹⁰. Cum se vede, textul cuprinde și cea de-a șasea ocurență a lui **OP**, care, *ad litteram*, ia forma: „dacă există vreo variație, ea nu are loc în calitatea sa de cea care este de fiecare dată, ci doar datorită definiției“. Să remarcăm, de asemenea, că fragmentul verifică din nou autenticitatea alternanței fundamentale dintre **OP/ TL**, ca pandant al aceleia dintre **OP/ TE** și, implicit, corectitudinea rezultatului obținut de noi la (15). În al doilea rînd, ținem să precizăm că această a șasea ocurență a lui **OP** survine imediat după următoarea remarcă a lui Aristotel: „Clipa, la fel ca Transportatul, sînt asemeni unității numărului“¹¹. Or, cum am reținut deja la (53), unitatea revine la Unul însuși. De aici mai urmează:

(59) *ho Pherómenon* ~ *tò Hén*,

care, coroborat cu (53), constituie proba lui (55). Dar cea mai importantă consecință a acestor rezultate e aceea că rezultatul de la (59), pe care noi l-am obținut prin deducție, e de data asta confirmat prin textul aristotelic. Într-adevăr, **OP** și *tò Hén*

apar împreună. Sensul strict al pasajului în care survine cea de-a șasea ocurență a lui **OP** denotă în mod indiscutabil că natura **OP** a transportatului e echivalentă cu calitatea sa de a fi Unu - *hóti hén*¹². E o confirmare directă a lui **(38)** și, în același timp, a substituentului nostru - „Unu nediferențiat“.

4. Omonimia timpului și eternității - Cel de-al doilea sens al alternanței noastre fundamentale pune în evidență faptul că Timpul și Clipa ne apar **OP** ca Unu nediferențiate. Tocmai *unicitatea* (în același context determinat de **OP**) a celor două ne-a sugerat să le redăm cu majusculă. Din punctul de vedere al textului însuși, clipele timpului, în calitatea lor de a fi **OP** pre-determinate, nu pot constitui niște entități lingvistice diferite. Între toate acestea (la un loc) există, prin urmare, o *comunitate de nume*. Așadar, atunci când Aristotel afirmă cum că Timpul (Clipa) este același (aceeași) în calitatea lui (ei) de **OP** trebuie să presupunem, implicit, că:

(60) hó pote ~ autón katà toúnoma.

În mod similar, timpul (clipa) diferă **TE** (sau **TL**). Aceasta înseamnă că, în calitatea lui (ei) de „altul (alta) și altul (alta)“, timpul (clipa) diferă în el însuși *katà tòn lógon*:

(61) tò eînai ~ héteron katà tòn lógon.

Pornind de la toate aceste precizări, putem acum defini o nouă analogie, care are drept punct de plecare relațiile de mai sus - **(60)** și **(61)**:

(62)

Această nouă redefinire a alternanței fundamentale are o semnificație cu totul specială fiindcă ea ne permite să folosim pentru perechea noastră **OP/ TE** un singur cuvânt - *omonimia*.

Or, pentru că, așa cum se arată la (25), **OP** însuși relevă de eternitate, urmează că analogia de la (62) definește *omonimia timpului și eternității*. Într-adevăr, în primul capitol al **Categoriilor**, Stagiritul arătase deja că: „Omonime se numesc cele al căror nume (*ónoma*), singur (*mónon*), este comun (*koinón*), dar a căror rațiune de a fi (*lógos tês ousías*) este diferită”¹³. De aici urmează că alternanța **OP/ TE (TL)** definește omonimia timpului după anterior și posterior. În fapt, dacă este să revenim la sintagma noastră - **OP** -, să mai reamintim că Aristotel denumește anteriorul și posteriorul cu același nume - *poté*. Mai mult, sensul colectiv al lui *poté* - relevat la (22) - și exprimat prin pronumele relativ *hó* își găsește un adevărat analogon în *koinón*, cuprins, la rîndu-i, în chiar definiția omonimiei. Faptul că între **TE** și **TL** există identitate o demonstrează și tratatul despre **Categorii**: în explicațiile ce însoțesc definiția omonimiei, Aristotel înlocuiește pe *katà tòn lógon* cu **tò eînai**¹⁴. O asemenea substituție confirmă, încă o dată, pe (15).

Cel de-al doilea sens al alternanței fundamentale definește, prin urmare, de fiecare dată cîte o omonimie. În consecință, relațiile (19), (29), (37), (41), (47), (54) și (57) sînt tot atîtea ilustrări ale omonimiei anterior-Posteriorului, învăluit-Învăluitului, unului-Unu, numărului-Număr, timpului-Timp, clipei-Clipă, transportatului-Transportat și mișcării-Mișcare. Din acest motiv, putem reduce toate aceste analogii înlocuind membrul în care apare **OP/ TE** prin:

(63)

Dar același lucru se poate spune și despre primul sens al alternanței fundamentale, fiindcă mărimea, mișcarea și timpul au și ele - două cîte două - un nume în comun, și anume, anterior-posteriorul, care este atît în mărime și mișcare - (7) -

cît și în mișcare și timp - **(8)** -. Iar dacă luăm în considerare însăși definiția timpului, atunci anterior-posteriorul este și în timp și mărime - **(31)** - fiindcă „timpul este numărul mișcării după anterior- posterior”¹⁵. Spre deosebire, însă, de cazul precedent, în care e vorba despre o omonimie *in dictione* și *per dictionem*, aici avem de-a face cu o omonimie *extra dictionem*.

5. Omonimia naturii - Timpul, la fel ca și spațiul (locul), este un element al mișcării. La rîndul ei, mișcarea reprezintă cea mai generală caracteristică a lucrurilor naturale. De aceea, țină să spună Aristotel, „natura (*hê phýsis*) este principiul (*arkhê*) mișcării”¹⁶. Natura oricărui lucru, remarcă Stragiritul, este, de fapt, *compusă*: „Astfel, e clar din cele arătate că tot ceea ce devine este compus”¹⁷. Cunoașterea naturii revine, așadar, la o *analogie în raport cu lucrul compus*: „Natura subiectului e cunoscută prin analogie (*kath' analogían*)”¹⁸. Care sînt, însă, termenii acestui compus analogic?

5.1. OP ca întreg nediferențiat - Un răspuns la această întrebare îl găsim în chiar prima pagină a **Fizicii** : „Or, ceea ce e mai întîi evident și clar pentru noi sînt ansamblurile cele mai mari. Abia apoi, din acestea, se disting, prin deosebire, elementele și principiile. Trebuie, așadar, să plecăm de la lucruri universale la cele particulare. Fiindcă întregul (*tò gâr hólon*) e mai înainte cunoscut printr-o apercepție (*katà tèn aísthêsin*), iar universalul (*tò dè kathólou*) e un fel de întreg (*hólon tí*) pentru că el cuprinde (*perilambánei*) o multiplicitate (*pollà*) ce se constituie ca și părți ale sale. În același fel stau lucrurile cu numele (*tà onómata*) în raport cu definiția (*pròs tòn lógon*). Într-adevăr, ele semnifică un fel de întreg nediferențiat (*hólon gâr ti kai adiorístos*)”¹⁹.

Importanța acestui fragment e ușor de sesizat. Mai întâi, se vedește acum că mai sus pomenita analogie se referă la aceeași pereche de termeni care definește omonimia - *katà toúnomā / katà tòn lógon* - pentru că tocmai omonimia reprezintă acea relație care face diferența dintre nume și definiție. Cunoașterea lucrurilor naturale se face, în consecință, printr-un fel de omonimie. A caracteriza timpul prin intermediul unei asemenea omonimii ține așadar de natura timpului însuși. În al doilea rând, Stagiritul subliniază că există o prioritate de principiu a cunoașterii întregului în raport cu partea și că, din acest punct de vedere, universalul - *kath'ólou* - e, cu adevărat, un fel de întreg - *hólon ti*. Regăsim aici, în toată puritatea și genialitatea lui, angajamentul „transcendental“ al Stagiritului, care presupune, ca și la Kant, „anterioritatea“ sintezei în raport cu analiza.

Dar, odată ce prioritatea numelui în raport cu definiția a fost deja stabilită, urmează, conform lui (60), că există o la fel de evidentă „anterioritate“ a lui **OP** în raport cu **TE**. Din acest motiv, caracterizarea întregului (cuprinsă în chiar textul **Fizicii**) devine esențială pentru noi. Fiindcă această din urmă sintagmă nu poate fi decît un pendant al lui **OP** însuși. Vom avea, în consecință, mai întâi:

(64) *tò hólon adioríston ~ autón katà toúnomā,*

iar, coroborînd apoi pe (60) cu (64), vom mai obține:

(65) *hó pote ~ tò hólon adioríston.*

Altfel spus, **OP** e un fel de „Întreg nediferențiat“, adică tocmai sinonimul substituentului nostru - „Unu nediferențiat“, definit la (23).

5.2. Omonimie și sensibilitate - În sfârșit, textul mai aduce o precizare, a cărei importanță ni se va revela mai târziu: legătura dintre omonimie și sensibilitate. Din acest motiv, (63) va trebui rescris sub forma:

(66)

6. Primordialitatea lui *OP* - Există, prin urmare, o anterioritate logică (și onto-logică) a lui *OP* în raport cu *TE*. Asupra acesteia vom mai reveni. Cît privește acum timpul, o asemenea anterioritate presupune un prealabil al lapsului temporal în raport cu momentele sale diferite. Deși timpul însuși pare a fi un simbol al devenirii (schimbării), *omogenitatea sa pre - determină această eterogenitate - peri-lambánei...pollà* ²⁰- astfel că natura relativă a lui *OP* (în raport cu *TE*) face ca el să trebuiască a fi exprimat printr-o construcție cu valoare sinonimă, și anume, una care angajează o *eterogenitate mereu învăluită*. Ceea ce am și făcut. Despre *primordialitatea lui OP* ne vorbește și un alt celebru fragment din *Fizica*, admirabil analizat de M. Heidegger. Îl vom reda în varianta de traducere a filosofului german: „Dar pentru unii gânditori, *phýsis* și, deci, și natura-de-ființă a ceea ce ființează provenind de la *phýsis* se arată ca și cum ea ar fi, în oricare lucru, ceea ce există din capul locului și ceea ce e, în sine, lipsit de orice constituție; potrivit acestui fel de a gândi, *phýsis* -ul patului este lemnul, iar cel al statuii este bronzul“²¹. Cel care există din capul locului, lipsit de constituție - *tò prôton arrýtmiston* - nu e altul decît mai sus pomenitul *tò hólon adioríston* - „întregul nediferențiat“, așa încît, cu acest prilej, vom putea determina încă un sinonim al lui *OP*, folosindu-ne chiar de textul aristotelic:

(67) *hó pote ~ tò prôton arrýtmiston*.

Prezența lui *prôton* în explicitarea lui **OP** confirmă valoarea sa primordială în raport cu **TE**. Dar ce i s-ar putea atunci asocia lui **TE** ? Iată ce spune Heidegger: „ceea ce apare a fi mai mult în raport cu simplul pământ (în stare pură), de pildă lemnul «care se formează» din el sau cu atât mai mult patul confecționat din lemn, tot acest «mai mult» are un grad mai redus de ființă; căci acest «mai mult» are caracterul de articulare, de modelare, de rostuire și de constituire - pe scurt, caracter de *rhythmós*”²². Dintre multiplele sensuri ale acestui *rhythmós*, noi îl vom reține aici pe acela de „ritm”, „cadență”, pentru că el corespunde cel mai bine naturii ordinale a scurgerii **TE** a timpului. Aceste două echivalențe fiind stabilite, vom putea forma, deci, proporția:

(68)

de unde:

(69) *tò eînai* ~ *ho rhythmós*.

7. Teme implicite - Semnificația textelor de mai sus depășește deja ceea ce constituise obiectul inițial al demersului nostru - problema timpului. Alternanța **OP/ TE** se dovedește a avea mai mult decât un „simplu” sens temporal, sens ce, evident, trebuie ulterior determinat.

7.1. OP și învăluirea naturii - Rezultatul de la (67) sugerează că **OP** e direct implicat în definiția lui *phýsis*. Într-adevăr, iată ce spune în continuare Stagiritul: „Căci ceea ce unul dintre ei consideră din capul locului (*hypó*) ca fiind de față în această manieră [...] este natura-de-ființă ca atare, în timp ce toate celelalte sînt stări ale ființării propriu-zise, ipostaze sau cele în care se descompune ființarea (dizolvîndu-se astfel în relații). De aceea, toate de acest fel (cele care constituie

phýsis -ul) sînt, rămînînd mereu în sine (*aídion*) aceleași (lor nu le revine anume o schimbare bruscă, prin care să iasă din ele însele), celelalte însă se nasc și trec «în chip nelimitat (*gígnesthai apeirákis*)»²³. E clar acum că **OP**, cel care, cum am văzut, există din capul locului lipsit de constituție, e legat chiar de natură-de-ființă sau, cum mai apare în text, de esența naturii: *tên hápasan ousían*²⁴. **OP** însuși, care, conform lui (27), *învăluie în calitate de Unu nediferențiat orice schimbare, reprezintă atît esența timpului cît și pe cea a naturii*. Obținem astfel confirmarea afirmației noastre, conform căreia modalitățile prin care timpul participă la Ființă sînt modalitățile Ființei însăși. Asupra acestei coincidențe fundamentale vom mai reveni.

7.2. A cincea redefinire a alternanței fundamentale: *aídion/ gignómenon kai phthartikón apeirákis* - Fragmentul de mai sus comportă, însă, și un alt comentariu. Într-adevăr, același Heidegger remarcă, faptul că „mai important e finalul paragrafului, care ridică această disociere, cu o sporită claritate, în sfera determinării meditative și o îmbracă în forma opoziției dintre *aídion* și *gignómenon apeirákis*. Ceea ce din capul locului e lipsit de constituție este, în consecință, «eternul», iar orice *rhythmós* ca schimbare, este «temporalul»²⁵. Avem, cu aceasta, două importante determinări ale timpului, în calitatea sa de **OP**, respectiv, **TE**:

(70) hó pote ~ aídion,

care reprezintă verificarea rezultatelor de la (4) și (25), respectiv:

(71) tò eínai ~ gignómenon kai phthartikón apeirákis.

Putem, așadar, avansa cea de-a cincea redefinire a alternanței fundamentale:

Simultaneitatea celor doi termeni ai alternanței fundamentale semnifică, în consecință, o *legătură intimă dintre timp și eternitate*. Primordialitatea lui **OP** în raport cu **TE** vrea să mai spună că *temporalitatea nu poate fi concepută în afara unei pre - determinări a eternității*.

7.2.1. Cele două sensuri ale eternității - În perspectiva rezultatelor noastre, am putea spune că **OP** însuși definește o eternitate cardinală, iar **TE**, o eternitate ordinală. Că și cel de-al doilea termen al alternanței fundamentale privește „ceva” etern rezultă cu evidență din însăși ocurența în context a lui *apeirákis*, care derivă, evident, din *apeiron* - „nelimitat”. După știința noastră, singurul care a remarcat acest fapt rămîne, din nou, Heidegger: „Nimic nu este mai convingător decît această disociere; însă nu se ține seama de faptul că printr-o disociere astfel înțeleasă între eternitate și temporalitate nu se face decît un transfer al reprezentărilor «eleniste» și «creștine» și în general «moderne» în interpretarea elină a «ființării». «Eternul» este considerat a fi ceea ce durează nelimitat, fără început și fără sfîrșit; «temporalul», în schimb, este durată limitată. Firul călăuzitor al acestei disocieri îl constituie durată. Desigur că grecii cunosc și această disociere privitoare la ființare, dar ei gîndesc diferența întotdeauna pe temeiul concepției lor despre ființă. Iar accesul la aceasta este de-a dreptul blocat prin disocierea «creștină». Faptul că prin opoziția dintre *aíðion* și *gignómenon apeirákis* nu pot fi avute în vedere ceea ce durează nelimitat și limitatul se desprinde deja din conceptele grecești; căci așa zisul temporal se numește acolo ceea ce se naște și trece în mod nelimitat; iar ceea ce este opus lui *aíðion*, adică «eternului», ca ceea ce, chipurile, este «nelimitatul», este la rîndul său un nelimitat - *apeiron (péras)*”²⁶. (În ce măsură

disocierea „creștină“ de care vorbește Heidegger nu e deloc creștină, ci, în fapt, neoplatoniciană și, în cele din urmă, platoniciană, vom vedea în altă parte.) Analiza noastră începe să dea roade. Comparînd, de pildă, pe (70) cu (20), avem:

(73) *aídion ~ tò próteron kaí hýsteron*,

care exprimă tocmai simultaneitatea începutului și sfîrșitului în eternitate. În acest fel, (73) verifică pe (5) și (24). Vom obține, așadar:

(74) *aídion ~ háma*.

7.2.2. OP și învăluirea infinitului - Folosind, pe de altă parte, pe (70) și (71) ca termeni ai alternanței fundamentale și comparîndu-le apoi cu (27) și (28), urmează că:

(75)

Dar *apeirákis* provine, cum am văzut, din *ápeiron*. De aici rezultă:

(76) *ápeiron ~ periékhesthai*,

ceea ce înseamnă că infinitul e întotdeauna învăluit sau, mai precis, că *infinitul ordinal este mereu învăluit de „ceva“ cardinal* sau că **OP** învăluie orice infinit **TE**. Prin urmare, primordialitatea lui **OP** în raport cu **TE** sugerează faptul că infinitatea ordinală nu poate fi concepută în afara unei învăluiri cardinale. Această concluzie a fost considerată de Aristotel ca fundamentală și constituie punctul crucial în care s-a despărțit de Platon:

(77) *ápeiron ~ kath' aídion periékhesthai*.

7.3. OP și învăluirea sensibilului - Natura generală a relațiilor dintre **OP** și **TE** face ca determinațiile acestora să se

regăsească și în alte cazuri decât cele care definesc problematica propriu-zisă a timpului. Unul dintre acestea îl constituie percepția (timpului) sau, mai precis, statutul funcțional al sensibilității. Astfel, din (27) și (65), mai urmează:

(78) **hó pote** ~ *katà tèn Aísthêsin periékhein*,

respectiv:

(79) **tò eînai** ~ *katà tèn aísthêsin periékhesthai*.

Asta mai înseamnă că, alături de o inerentă (de altfel) diversitate, *în sensibilitate există*, simultan, „ceva“ *de ordinul unității*. Sau, altfel spus, că diversitatea sensibilă nu poate fi concepută în afara unei unități învăluitoare (sensibile):

(80) **hó pote** ~ *kath' Hén aisthánomai*.

7.4. OP și învăluirea Multiplului - Dar chiar și sensul substituentului nostru - „Unu nediferențiat“ - trebuie să intre în discuție. El angajează binecunoscuta temă a relațiilor dintre Unu și Multiplu, adică tocmai cadrul dezbaterilor generale asupra timpului (moștenit de la eleați, prin Platon). Pornind de la (27) și, respectiv, (35), vom obține, așadar:

(81) **hó pote** ~ *kath' Hén periékhein*,

și:

(82) **tò eînai** ~ *kat' hén periékhesthai*.

Ultimul rezultat privește, de fapt, Multiplul. De aici urmează:

(83) *tà pollá* ~ *kath' hén periékhesthai*,

care înseamnă, printre altele, că între Unu și Multiplu există o simultaneitate de esență și că *nu putem concepe*

o Multiplicitate dacă ea nu este, în prealabil, pre - determinată de o Unitate învăluitoare.

7.5. Alternanța ontologică - Unul este, însă, sinonimul Ființei. Tot ce s-a spus despre Unu trebuie spus, prin urmare, și despre Ființă. *Diferența dintre OP și TE ne apare, astfel, ca diferență ontologică. Simultaneitatea dintre OP și TE ne relevă, la rîndu-i, faptul că Ființa se învăluie pe ea însăși. Cea care învăluie este Ființa, cea învăluită este ființarea.* În măsura în care „obiectul“ filosofiei prime este, în convingerea aceluiași Aristotel, tocmai *Ființa ființării (existentului)*, vom obține:

(84) hó pote ~ ho Ōn,

respectiv:

(85) tò eînai ~ tà ónta.

Dar pentru că *tot ceea ce există este întotdeauna OP învăluit de Ființă*, va trebui să mai adăugăm:

(86) hó pote ~ katà tòn Ōn periékhein,

respectiv:

(87) tò eînai ~ katà tòn ónton periékhesthai.

Aceste din urmă relații nu fac decît să reproducă diferența dintre „a fi“ - *katà tòn Ōn periékhein* - și „a exista“ - *katà tòn ónton periékhesthai* - stabilită de noi mai sus²⁷. Ele au darul de a revela faptul (ontico-ontologic) după care nici o făptură nu poate exista în sine însăși, ci numai în învăluirea propriei sale Ființe. Și încă: orice fiind (existent) se re-pliază în Ființa sa. Sau: fiindul constituie pliul Ființei. Rămîne încă de precizat în ce măsură pliul ontico-ontologic e rezultatul *auto - afectării Ființei* însăși. Cît privește problematica temporalității, am

putea parafraza acum că, atîta vreme cît lucrurile sînt în Timp, înseamnă că ele nu sînt în ele însele și că, dacă timpul **TE** este întotdeauna învăluit într-un Timp **OP** asta se întîmplă tocmai pentru că el se constituie ca o perpetuă ieșire din sine – *ek-stază*. Iată tot atîtea teme implicite asupra cărora vom reveni.

NOTE

1. Cf. II, 6.2.
2. **Fizica**, IV 10, 219b, 10.
3. **Ibidem**, 219b, 10-11.
4. **Ibidem**, 219b, 12-15.
5. **Ibidem**, 219b, 11-12.
6. **Ibidem**, 219b, 25.
7. **Ibidem**, 220a, 3-4.
8. **Ibidem**, 219b, 18-20.
9. **Ibidem**, 219b, 22-27.
10. **Ibidem**, 220a, 6-8.
11. **Ibidem**, 220a, 4.
12. **Ibidem**, 220a, 7.
13. **Categorii**, I 1, 1a, 1-2.
14. **Ibidem**, 1a, 5.
15. **Fizica**, IV 10, 219b, 1-2.
16. **Ibidem**, III 1, 200b, 12.
17. **Ibidem**, 190b, 10-11.
18. **Ibidem**, 191a, 7-8.
19. **Ibidem**, 184a, 21- 184b, 12.
20. **Ibidem**, 184a, 22-26.
21. **Ibidem**, 193a, 10-13 *apud* M. Heidegger, **Repere pe drumul gândirii**, trad. și note de Th. Kleininger și G. Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, p. 239.
22. M. Heidegger, **op. cit.**, pp. 238-239.
23. **Fizica**, II 1, 193a, 23-28, *apud* M. Heidegger, **op. cit.**, p. 240.
24. **Fizica**, II 1, 193a, 24-25.
25. M. Heidegger, **op. cit.**, p. 240.
26. **Ibidem**, pp 240-241.
27. Cf. I.5.2

.

PARTEA a II-a

SINONIMIA

TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII

*„Dar o asemenea situare istorică nu putea surprinde ceea ce se întâmplase de fapt prin apariția fenomenologiei, mai precis, prin apariția **Cercetărilor logice**. Esențialul a rămas neexprimat și astăzi încă el nu este spus așa cum se cuvine. Declarațiile programatice ale lui Husserl și explicațiile sale metodologice întăresc mai degrabă neînțelegerea după care «fenomenologia» ar revendica pentru sine statutul unui început al filosofiei prin care întreaga gândire premergătoare ei ar fi respinsă.”*

*Martin Heidegger, **Drumul meu în fenomenologie***

CAPITOLUL I

TIMPUL ICONIC

Comentatorii **Corpus**-ului aristotelic au deplîns nu o dată dificultățile pe care le are de surmontat cititorul pentru a răzbate prin „desișul“ argumentației. Cauza, susțin unii, rezidă în obiceiul lui Aristotel de a întoarce pe toate părțile subiectul în discuție, fapt ce a pus la încercare pînă și răbdarea teutonică. Gomperz, de pildă, socotește că, din acest punct de vedere, „stilul“ Stagiritului este de-a dreptul „nesuferit“. Ne imaginăm ce trebuie să fi simțit Platon... În ciuda aspectului anecdotic al problemei, trebuie să constatăm că această „particularitate“ aparține, în fond, spiritului grecesc însuși. (Sînt, oare, **Parmenide**-le sau **Sofistul** lui Platon mai puțin „nesuferite“ ?)

Prin eliberarea *lógos*-ului – eveniment la care Aristotel pare să fi contribuit cel mai mult, fundamentînd, între altele, logica însăși, ca disciplină de sine stătătoare – , mai precis, prin tematizarea posibilității tematizării însăși, vechii elini au putut articula, pentru prima dată în mod exemplar, un discurs pur teoretic. Dacă gîndirea se poate gîndi pe sine, dacă știința în act coincide cu obiectul ei, aceasta li se datorează, așadar, grecilor. Am putea spune că, din acest punct de vedere, geniul elin revine, în fapt, la un fel de „dublă articulare“ sau, altfel spus, la o „re-articulare“ (a temei) în raport cu mitologiile fondatoare, cele care articulaseră, deja, prima formă a unui „discurs“ tematic. Trecerea de la *mýthos*

la *lógos* a coincis astfel cu o formă anume de „secularizare“ (prima, se pare, la rîndul ei) a ceea ce mai rămăsese din discursul mitic, și anume, mitologemele. Discursul teoretic trebuia să asume, într-un mod aproape conștient, natura pur artificială a acestei „duble-articulări“ (sau „re-articulări“) tematice, ceea ce a coincis cu transformarea (și, oarecum, „degradarea“) meditației de tip sapiențial într-o formă derivată a ei, care este filosofia. Filo-sofia însăși avea să fie marcată de la bun început de nostalgia... sofiei. Din acest punct de vedere, Aristotel – cel care a descoperit că „dubla articulare“ a vocii umane constituie (între altele) criteriul esențial de diferențiere între om și animal (ca, de altfel, și modalitatea umană cu totul singulară de diferențiere tematică) – are, cum vom avea ocazia să mai remarcăm, surprinzător de multe afinități tocmai cu... timpurile moderne. Dincolo de dificultățile începutului, o asemenea survenire în act a discursului teoretic inaugural nu putea să scape ineditului (am putea chiar spune stranietății) noilor problemelor. Toate acestea transpar în ceea ce s-ar putea numi *maniera aporematică* în care marii filosofi ai Greciei antice au înțeles adesea să-și expună gîndurile. Cu toate astea, de la binecunoscuta „obscuritate“ a textelor lui Heraclit, care mai vehiculau încă mitologeme, la ***Scrisoarea a VII-a*** a lui Platon, există, totuși, o sensibilă evoluție. Împlinirea ei a însemnat reformularea dificultăților într-un limbaj strict conceptual. E ceea ce a încercat și Aristotel în ***Fizica*** (și nu numai). A uita, prin urmare, că orientarea aristotelismului se conturează ca urmare a metamorfozei

(presupuse de o textualizare de tip discursiv a) unor tradiții aporematiche cu mult anterioare înseamnă a reduce, din nou, totul la „nivelul” simțului comun. Căci inclusiv desprinderea Stagiritului de maestrul său nu s-a produs prin eludarea straniei legături dintre lucruri și Idei ci, dimpotrivă, prin aceea că straniul însuși avea să devină, pentru discipol, ceva... firesc. Or, firescul, adică naturalul constituie tocmai obiectul *Fizicii*...

1. Platon și omonimia timpului – Să reluăm, deci, rezultatele noastre. Cum am văzut, **hó pote (OP)** definește omonimia Clipei după anterior și posterior. Chiar și alternanța dintre **OP** și **TE**, ca analoagă aceleia dintre Identitate și Diferență, poate fi redusă la o omonimie pentru că Identitatea și Diferența, Unul și Multiplul și însăși Ființa și Neființa sînt, pentru Aristotel, omonime¹. În ce ne privește, aceasta înseamnă că toate raporturile stabilite pînă acum constituie, în fapt, niște *analogii ale omonimiei*. Prin urmare, din (47) și (63), din (47) și (37), respectiv, din (37) și (39) vom obține:

(88) ,

(89) ,

(90)

care reprezintă tot atîtea *analogii ale omonimiei*.

Ultimele noastre rezultate suportă, desigur, mai

multe interpretări. *Tò Nÿn*, de pildă, poate fi „Ideea“ Clipei, în timp ce *tà nÿn* poate întruchipa clipele „efemere“. În această perspectivă, clipele sînt omonime Clipei precum lucrurile sînt omonime Ideilor lor. Ca mijloc de numărare ce învăluie perpetuu, Clipa este Una, nediferențiată; clipele, în schimb, sînt mereu învăluite și deci numărate. Asta înseamnă că între Clipa cea unică și clipele multiple, la fel ca și între ideea unică și lucrurile multiple, stau numerele... Iată-l în întregime pe Platon! Prin ce oare mai diferă atunci Stagiritul de maestrul său?

2. Definiția timpului în *Timeu* – Complexitatea relațiilor dintre Platon și Aristotel a fost uneori atît de simplist tratată încît unele comentarii au putut bascula în anecdotică. O bună parte din încercările de a o reconstrui au ignorat, de pildă (între multe altele), faptul că exegeza aristotelică (mai mult sau mai puțin explicită) a ***Dialogurilor*** nu vizează întotdeauna unul și același Platon. Dar, chiar și atunci cînd e vorba doar de ultimul Platon, situația rămîne la fel de complicată, fiindcă, în acest caz, se întîmplă ca Stagiritul să împrumute de la maestrul său o serie întreagă de idei (determinante pentru destinul filosofiei sale, multe dintre ele aparținînd, se pare, așa numitei doctrine „nescrise“), fără a le menționa paternitatea. Acest procedeu era, de altfel, destul de curent în cadrul marilor școli filosofice ale antichității, unde maestrul și discipolii formau o adevărată confrerie întru spirit. Or, într-o asemenea comunitate, problema paternității ideilor, ca să nu vorbim de cea a scrierilor, are o semnificație cu totul specială, oricum diferită de cea modernă. În fine, e foarte dificil de știut (astăzi) cîte dintre ideile lui Platon erau, pe

vremea Stagiritului, niște locuri comune, atît de comune încît problema filiației lor nici nu se mai punea. Să reluăm, în consecință, doctrina platoniciană a timpului, așa cum este ea expusă în *Timeu*, dialog cu o orientare tematică foarte apropiată, în această privință, de cea asumată de Aristotel în *Fizica*. Sarcina pare a fi destul de ușoară dacă ne gîndim, din nou, la notorietatea unora dintre pasajele dialogului platonician și, în special, la cel prin care maestrul Academiei formulează celebra definiție a timpului, o definiție devenită foarte curînd un truism filosofic. (Or, cum bine se știe, truismele filosofice au avut dintotdeauna menirea de a procura „siguranță“ comentatorilor².) Într-adevăr, *definiendum*-ul definiției platoniciene, genial de simplu și totodată de concis, avea să facă o lungă și (mai ales) incontestabilă carieră: timpul e „o imagine mobilă a eternității“³. Acest superb analogon a fost preluat – între alții, desigur, rămași necunoscuți – de Philon din Alexandria și consacrat apoi prin Plutarh, Albinos, Aetius și, mai ales, Plotin⁴. Contrar aparențelor, însă, textul din *Timeu* pune cîteva probleme deloc neglijabile. Ele privesc, în esență, tocmai proprietatea termenilor analogiei – „timpul“ și „eternitatea“ – fiindcă, un examen atent al principalelor lor ocurențe relevă mai curînd de un context cosmo-logic decît de unul stric crono-logic. Dar iată și fragmentul cu pricina: „Or, atunci cînd Tatăl a zămislit această lume, născută după chipul nemuritorilor zei, văzînd că se mișcă și este vie, fu cuprins de încîntare și, în bucuria lui, se gîndi cum s-o facă și mai asemănătoare modelului (πρὸς τὸ παράδειγμα). Și pentru că acest model este o viețuitoare veșnică (ζῶον ἄδιον), se strădui, după putere, s-o facă asemenea și în această privință. Dar, cum am văzut, stă în firea viețuitoarei model de a fi

eternă (οὐσα αἰώνιος), iar a conferi această eternitate unei lumi create, în întregimea ei, era cu neputință. De aceea, Demiurgul a închipuit un anume fel de imagine mobilă a eternității (εἰκόνα δ' ἐπινοεῖ κινητὴν τινα α' ὧνος ποιῆσαι) și, orînduind simultan (ἅμα) cerul, a făcut din eternitatea imobilă și una ca număr (κατ' ἀριθμὸν) această imagine eternă ce se mișcă potrivit numărului (κατ' ἀριθμὸν), adică ceea ce numim a fi timpul. Într-adevăr, zilele și nopțile, lunile și anotimpurile n-au existat înaintea nașterii cerului. Sorocul venirii lor pe lume s-a împlinit doar atunci cînd cerul însuși a fost făcut. Toate acestea sînt niște diviziuni ale timpului pentru că trecutul (τό τ' ἦν) și viitorul (τό τ' ἔσται) sînt specii zămislite ale timpului, iar dacă noi le atribuim existenței o facem pe nedrept“⁵.

Cum se vede, celebrul fragment platonician este mult mai complex decît lasă a se înțelege simplul raport dintre timp și eternitate, implicat în definiția timpului însuși. Să constatăm mai întîi analogiile cu doctrina aristotelică din **Fizica**. Ca și în cazul alternanței noastre fundamentale, timpul eterogen este definit în **Timeu** prin relația sa cu o eternitate omogenă. Această eternitate – exprimată prin *aídion* ca și la (70) – joacă rolul lui **OP** și, ca atare, ea poate fi asimilată – la fel ca la (38), respectiv, (40) – cu principiul numărului – *Hén kat' Arithmón*. Timpul, în schimb, reprezintă doar un fel de „imagine“ ce se mișcă „potrivit numărului“ – *kat' arithmón*; el diferă, deci, **TE**, în dubla sa calitate de *tò t' ên*, respectiv, *tò t' éstai*. Așa cum se vede, Platon reia, într-o expresie prescurtată, mai vechile formule parmenidiene de apelație pentru anterior și posterior, presupuse, în mod implicit, de (20):

(91) *pot' ên ~ tò próteron*,

respectiv:

(92) *pot' éstai ~ tò hýsteron.*

În fine, ceea ce măsoară timpul potrivit cu numărul este mobilitatea unei imagini, mișcarea ei adică. Dar pentru că realitățile trecătoare participă, după Platon, la cele veșnice, de la care își iau numele, urmează că timpul și eternitatea definesc o omonimie (*extra dictionem*). Timpul se constituie, deci, ca numărul mișcării după *tò t'ên* și *tò t'éstai* sau, conform lui (91) și (92), după anterior și posterior. În [**Definiții**], timpul apare, de altfel, ca *métron forás*⁶ – „măsură a transporatului“. E evident acum că, dacă dorim o clarificare a raporturilor dintre Platon și Aristotel în privința doctrinei timpului, cea mai sigură cale e aceea de a urmări îndeaproape demersul platonician din **Timeu**. Această împrejurare ne obligă să depășim cadrul limitat al definiției timpului de la 37d-e și să abordăm tema generală căreia îi este dedicat întregul fragment: cea a cosmogoniei.

2.1. Imaginea mobilă a eternității – Pentru o asemenea lărgire a orizontului pledează definiția însăși. Într-adevăr, deși excelează prin stil, *definiendum*-ul lui Platon nu ne spune în mod univoc cine anume joacă rolul imaginii? E ceea ce a remarcat, cu deplin temei, R. Bague⁷. Pentru a ne convinge de aceasta, să analizăm, mai întâi, ce repercursiuni are, în context, prezența lui *háma*. De altfel, Platon afirmase, fără vreun echivoc aparent, că Demiurgul „a făcut din eternitatea imobilă și una ca număr această imagine eternă ce se mișcă potrivit numărului, adică ceea ce numim a fi timpul“⁸. O

asemenea formulare pare să arate că între cei doi termeni – eternitatea și timpul – n-ar mai exista nici un intermediar, fiindcă timpul reprezintă chiar „imaginea eternității“. Și totuși, în aceeași frază, autorul adaugă precizarea după care, simultan (*háma*) cu confecționarea acestei imagini mobile care pare a fi timpul, Zeul a orînduit și cerul – *kai diakosmôn háma ouranôn*⁹. Mai mult, atunci cînd, odată formulată definiția, Platon însuși simte nevoia unei explicații, el continuă, paradoxal, cu: „Într-adevăr (*gàr*), zilele și nopțile ca și lunile și anotimpurile *n-au existat înaintea nașterii cerului* (s.n.)“¹⁰. Altfel spus, timpul – exprimat aici prin alternanța zilelor cu a nopților, a lunilor și anotimpurilor – nu poate exista în lipsa cerului. Dar ceea ce făcea posibilă existența timpului era, am văzut, tocmai confecționarea unei anume imagini. De aici urmează că termenul mediu dintre eternitate și timp nu este timpul însuși ci cerul...

La fel stau lucrurile și cu unul dintre cele cîteva fragmente ce încearcă să rezume demonstrația de mai sus: „Timpul s-a născut, așadar, odată cu cerul pentru ca, născute împreună (*háma*), împreună să și dispară, dacă vreodată (*pote*) vor trebui să piară; și *el a fost făcut* (s.n.) după modelul naturii eterne (*tês diaiônias phýseôs*) tocmai pentru a-i (*autô*) fi cît mai asemănător, în măsura posibilului. Fiindcă modelul este din eternitate; *el* (s.n.) însă, de la un capăt la altul al timpului ca întreg (*tòn ápanta khronon*), a fost, este și va fi“¹¹. Cum lesne se poate observa, ocurența în context, a lui *háma* lasă și aici nedeterminat subiectul frazelor succedente. Pronumele pe care ne-am permis să-l subliniem pare să desemneze atît timpul – care reprezintă subiectul frazei precedente – cît și cerul – care s-a născut odată

cu timpul. Plecînd de la înțelesul prezumat al definiției platoniciene a timpului – după care cel făcut „după modelul naturii eterne“ ar fi timpul însuși – , majoritatea comentatorilor au interpretat în același sens mai sus pomenitul pronume. Urmarea textului infirmă însă o atare presuposiție.

Astfel, dacă cel ce trebuie să fie cît mai asemănător cu natura eternă e tocmai timpul, atunci cum mai poate fi el „de la un capăt la celălalt al timpului“ ? Putem, desigur, concede că definițiile platoniciene sînt uneori prea „poetice“, nu însă și că autorul lui **Parmenide** a ignorat capcanele unei exprimări pleonastice... Cu toate astea, pentru a salva sensul aparent al definiției timpului, numeroși comentatori au acceptat o asemenea variantă explicativă. Archer-Hind, de pildă, e de părere că aveam de-a face cu o „tautologie“¹², Taylor, cu o „redundanță“¹³, iar Scheffel, mai sincer, cu un „non-sens logic“¹⁴, pentru că, într-adevăr, ce noimă are să invoci „timpul“ de la un capăt la celălalt al... timpului ca întreg?! Alții, ingenioși (ca Festugière), au înlocuit pe *khrónos* cu un sinonim – „timpul, *de-a lungul duratei* (s.n.) întregi“¹⁵ – substituție a cărei valoare stilistică nu ține însă loc de argument. Într-o situație mai specială s-a găsit Callahan, care, după ce admite inițial că „Timeu vrea mai curînd să spună că mișcarea, mișcarea Universului adică, e măsura timpului, căci corpurile cerești furnizează timpului numerele“ și că, prin urmare și într-un anume sens, această constatare e adevărată de vreme ce „Soarele, Luna și planetele au fost create pentru ca Universul să poată fi cît mai asemănător cu puțință animalului inteligibil“, el refuză totuși, în final, să renunțe la binecunoscuta sintagmă,

încheiind (practic) în contratimp cu tot ceea ce afirmase pînă atunci: „*Funcția esențială a timpului este aceea de a fi o imagine*“¹⁶.

2.2. Analogonul timpului – Revenind asupra cadenței textului și redefinind totodată principalii săi termeni, R. Brague ajunge, la rîndu-i, la concluzia noastră: imaginea la care face referire Platon este tot cerul, iar nu timpul¹⁷. Deși o asemenea rectificare răstoarnă (oarecum) vechile noastre habitudini privitoare la doctrina timpului din *Timeu*, ea nu e, totuși, singulară (și nici de ultimă dată). Astfel, Proclus, în *Comentariu la Timeu*, precizase deja că enigmaticul pronume din fragmentul de la 38b, 6-c, 3 reprezintă, de asemenea, cerul: „Am exprimat în acest mod o primă rațiune pentru care Timpul s-a născut odată cu Cerul-aceea după care Universul trebuie să fie indisolubil și sempitern. A doua rațiune ne arată că Universul trebuie să fie «cît mai asemănător cu putință» cu Modelul. Într-adevăr, «el» (αὐτός) desemnează [în text] Cerul și «lui» (αὐτῷ) desemnează Modelul“¹⁸. Sensul intervenției cerului în definiția platoniciană a timpului era cunoscut, așadar, încă din antichitate. Ne mai rămîne încă o precizare de făcut: care anume este semnificația „acelui «ce» a cărui imagine cerul este“¹⁹ ? Păstrînd aparența unei sinoptici triadice ce ar caracteriza textul platonician – timp, imagine, eternitate – , Brague nu putea conchide decît că cerul reprezintă imaginea mobilă a eternității. O concluzie pe care autorul însuși o propune cu titlu de ipoteză, convins că ea reclamă *plus d' indulgence*²⁰. Soluția lui se sprijină, de altfel, pe un fragment din Pindar²¹, în care formula *aiônos eídolon* este tradusă ca „imagine a ființei [noastre]“, ceea ce,

desigur, constituie o interpretare poate prea liberă a textului. Dar este, oare, sinoptica propusă de Platon una triadică? Cui trebuie să-i fie cerul „cît mai asemănător cu puțință“ ? Fiind o imagine, el ne trimite, desigur, la un *Model*. Or, în privința acestuia din urmă, textul e foarte explicit: „acest model este o viețuitoare veșnică (ζῶον αἰδιον)“²², respectiv: „[cerul] a fost făcut după modelul naturii eterne (τῆς διαωνίας φύσεως)“²³. Termenii αἰδιον și τῆς διαωνίας determină, prin urmare, pe ζῶον, respectiv, pe φύσις.

Asta înseamnă că Modelul cerului este tocmai *viețuitoarea perfectă*, la care fragmentul făcuse aluzie la început: „Tatăl a zămislit această lume, născută după chipul nemuritorilor zei (*tôn aidíon theôn*)“²⁴. Să recapitulăm, așadar. Pentru a confecționa lumea, Demiurgul avea nevoie de o viețuitoare divină drept Model, fiindcă, într-adevăr, „aceasta a fost, în întregul ei, socoteala Zeului care este veșnic (*aeí*) referitoare la Zeul care trebuia să se nască odată (*perì tòn poté esómenon*)“²⁵. Regăsim și aici aceeași alternanță (devenită tipică la Aristotel), între *aeí* și *poté*, ca alternanță între timp și eternitate. Or, relația dintre *aeí* și *poté* este mijlocită de două existențe: modelul divin, care se bucură de eternitate, respectiv, lumea creată după chipul acestuia. Pentru a putea închipui, însă, și natura *eternă* a viețuitoarei divine, Tatăl tuturor lucrurilor mai avea nevoie de ceva, și anume, de o existență „lumească“ – un analogon – în stare să reprezinte imaginea (mobilă) a eternității modelului. Această existență este tocmai cerul, care, desigur, face (oarecum) parte din același univers, dar într-un fel cu totul special, proeminent. Obținem, cu aceasta,

următoarea proporție:

(93)

.

Raportul dintre termenii primului ei membru poartă numele de „imitație“. În virtutea lui, cerul este imaginea (mobilă) a Modelului perfect. Egalitatea instituită de proporție ne permite să extindem, în mod analogic, sensul acestui raport și asupra termenilor celui de-al doilea membru. Vom putea, deci, spune, prin extensie, că, la rîndul lui, și timpul este o imagine (mobilă) a eternității. Există, în concluzie, un sens direct al lui *eikôn*, pentru că cerul constituie cu adevărat o imagine a ființei perfecte, și unul derivat, care angajează timpul și eternitatea de o manieră *mediată*. În această perspectivă, putem deci spune că *timpul are o valoare iconică*. Ce-i drept, Platon folosește fără prea mari precauții cele două semnificații ale lui *eikôn*, fapt care, așa cum am văzut, a provocat numeroase neînțelegeri.

2.3.Sinoptica definiției – Prin urmare, soluția lui Bague este corectă doar pe jumătate. Într-adevăr, dacă cercetătorul francez insistă, pe drept cuvînt, asupra sensului direct al lui *eikôn* și, în consecință, asupra importanței intervenției (în acest context) a cerului, nu același lucru se întîmplă și cu *aiôn*, care, deși nu se poate constitui într-o existență propriu-zisă (fiind un accident, fie el unul „perfect“), are, cu toate astea, un sens existențial *direct* în viziunea autorului. Dar cerul, care este o imagine, nu poate imita ceea ce *nu poate fi*, în fapt, *un model*, adică eternitatea (care nu prezintă nici o aparență con-figurată). Avem, prin urmare, de-a face aici cu o confuzie între cele două

sensuri (direct și indirect) ale lui *eikôn* și, ca atare, cu un *paralogism al omonimiei*.

Conturarea sensului oblic al lui *eikôn* ne conduce, prin urmare, la conturarea unei perspective *tropice*. În acest fel, se poate spune că *eternitatea este o imagine metafizică a existenței perfecte*. Dar atunci și *timpul ar putea fi o imagine metafizică a cerului*. Ceea ce observase încă Plotin: „Cum trebuie să definim, așadar, eternitatea? Este ea, oare, însăși esența inteligibilă? S-ar putea atunci spune, într-un mod analog, că timpul este cerul întreg, ca și lumea. O asemenea opinie, trebuie s-o spunem, a fost adesea susținută“²⁶. Confuzia dintre Ființa însăși – care e viețuitoarea perfectă – și Ființa prin accident – care e eternitatea – , ca să folosim un limbaj aristotelic, fusese, de altfel, denunțată de Stagiritul însuși în **Fizica**, atunci când, de pildă, constata că identificarea timpului cu sfera celestă (ca și a eternității cu viețuitoarea divină) e „o opinie mult prea naivă pentru a merita osteneala de a fi respinsă“²⁷. Cauza mai sus pomenitului paralogism rezidă în *sinoptica triadică* pe care Brague o adoptă în mod implicit. Or, așa cum sperăm să fi demonstrat, analogia dintre timp și eternitate nu devine completă doar prin simpla introducere în discuție a unui al treilea termen – cerul. Textul platonician insistă în mai multe rînduri asupra faptului că, la originea facerii universului și, implicit, a cerului, se află un model, adică un *al patrulea termen*, care împlinește *analogia*. Într-un fel, Platon era mai îndreptățit să pună în raport timpul și eternitatea, pentru că amîndouă acestea sînt niște accidente. În acest caz, raportul însuși păstra măcar proprietatea termenilor.

Proportionalitatea celor patru termeni din **(93)** a fost resimțită încă de Jamblicus pentru a fi apoi invocată de Proclus: „Este corect, prin urmare, a spune că Timpul e o «imagine a Eternității», iar Lumea [...] o «imagine a Viețuitoarei în sine»“²⁸. Analizînd din această perspectivă soluția lui Brague, putem constata că, în măsura în care angajează un raport între eternitate și cer, ea falsifică proporția **(93)** prin permutarea numărărilor. Raportul astfel „definit“ implică, doi termeni improprii ce nu mai oferă nici o șansă de clarificare a problematicii timpului. Cîștigul *sinopticii tetradice* e tocmai acela că ea ne permite elucidarea raporturilor iconice mediate dintre timp și eternitate prin analiza raporturilor iconice directe dintre ființa paradigmatică și cosmos (în care este cuprins, evident, și cerul). Într-adevăr, raporturile dintre termenii celor doi membri ai proporției noastre sînt analoage. Cheia definiției platoniciene a timpului poate fi, prin urmare, găsită prin analiza cosmologiei din *Timeu*. Fiindcă, în virtutea relației **(93)**, timpul constituie extremul Ființei perfecte, iar eternitatea, mediul cerului mobil.

3.Eternitatea și ființa mediană – Valoarea tropică a raporturilor dintre timp și eternitate (atît de familiară lui Platon) ni se relevă printr-o simplă schimbare a mezilor proporției **(93)**:

(94)

Timpul ne apare a fi, cu adevărat, figura cerului mobil, iar eternitatea, figura ființei perfecte. „Figură“ vrea să spună aici metaforă, dar și imagine, fiindcă

sensul raporturilor ce definesc cei doi membri ai proporției nu poate fi altul decât (același) *eikôn*. Obținem cu aceasta un rezultat destul de straniu pentru cei ce s-au obișnuit cu platonismul clasic: *trebuie să acceptăm existența imaginilor nu numai în lumea sensibilă* (membrul drept al proporției) *ci și în lumea inteligibilă* (membrul stîng al acesteia), o concluzie pe care neoplatonicienii n-au întîrziat să și-o asume. Iată cum încearcă același Jamblicus să facă față dificultății: „Nu e, însă, necesar ca imaginea să facă parte doar din rîndul ființelor sensibile (cazul cerului, de pildă – n.n.), fiindcă și realitățile mediane (eternitatea, între altele, care angajează pe *eikôn* într-un sens mediat – n.n.), nu numai cele sensibile, participă [în acest fel] la ființele prime (la viețuitoarea perfectă – n.n.) de vreme ce, la rîndul lor, sensibilele se aseamănă celor ce sînt prime și din cauza reflexelor acestora, prime (între care timpul – n.n.), ce provin de la cele mediane (de la eternitate – n.n.)“

29.

Conștient că o asemenea interpretare nu coincide cu tezele platonismului ortodox, Proclus simte nevoia unei explicații: „Prin urmare, dacă, așa cum gîdeau Porfir și alți cîțiva platonicieni, doar sensibilele participă la Ființele cu adevărat Ființe, trebuie să căutăm imaginile nu numai printre sensibile. Dacă, pe de altă parte, așa cum scriu Amelius și, înaintea lui, Numenius, există o participare și în cazul Inteligibilelor, va trebui să găsim imagini și printre acestea din urmă. Or, pentru că divinul Platon n-a admis că există imagini în Ființele prime, dar nici *nu le-a alungat cu totul* (s.n.) printre cele sensibile, el ar putea recompensa, și pentru asta, pe

acela pe care puțin aş greşi să-l numesc Învingătorul tuturor şi în toate privinţele – Jamblicus – , care recomandă să luăm în considerare pe cele ce participă atât în cazul fiinţelor mediane cât şi în acela al [Fiinţelor] prime“³⁰. Ne-am permis să reproducem întreg acest pasaj tocmai pentru că el ne introduce în modul direct în miezul dificultăţilor cosmologiei din **Timeu**. Într-adevăr, dacă, aşa cum arată (94), eternitatea, ca orice altă fiinţă mediană, se constituie ca o imagine a Modelului sau, mai exact, ca însăşi imaginea Modelului, atunci facerea lumii naturale trebuie să aibă ca Model facerea lumii ideale şi, ca urmare, *arhetipul facerii perfecte trebuie să presupună el însuşi un fel de mediu în care imaginile arhe-tipale să se poată întipării*.

4.Khôra sau termenul mediu – Deşi mascată, intervenţia cerului în definiţia timpului are, cum se vede, o importanţă ce nu poate fi neglijată. Ea marchează profunda convingere a lui Platon după care percepţia timpului nu e posibilă în afara unei mişcări ordonate. Or, în antichitate, singura dintre mişcările ce puteau ilustra acest gen cinetic era doar *revoluţia firmamentului*, cea care, prin ciclicitatea ei, sugerează scurgerea unui *timp omogen*. *Ciclicitatea reprezenta* pentru Platon tocmai *imaginea mobilă a eternităţii*, condiţie necesară a măsurării şi, în consecinţă, fundament al ordinalităţii. Configurarea unei conştiinţe cu adevărat cosmice, reflex al perceperii marilor cicluri astrale, marchează, prin apariţia calendarelor, prima victorie a omului asupra timpului. O victorie rezervată doar celor „aleşi“ pentru că, exceptînd Soarele şi Luna, „pentru celelalte astre *rătăcitoare* (s.n.), oamenii, afară

de un număr foarte mic, fără a se sinchisi de revoluția lor, nici n-au dat nume acestor revoluții. Iar atunci când le iau în considerație, ei nu le compară din punct de vedere numeric, așa încît nu au știință, pentru a spune așa, că există și un timp pentru aceste curse rătăcitoare, atît de necrezut de numeroase și uimitor de variate“³¹.

Ampla mișcare de revoluție a firmamentului aduce, așadar, în discuție nu numai ordinea mișcării ci și *ordinalitatea* ei. Ne-am aștepta ca dezvoltarea ulterioară a definiției timpului să privească, în consecință, *numărul*, în calitatea lui de termen mediu consacrat între cele sensibile și cele inteligibile. Așa au crezut, de pildă, neoplatonicienii: „Rămîne că Eternitatea este măsurată așa cum e unitatea, iar Timpul, așa cum e numărul“³², ceea ce reiterează relațiile stabilite de noi la **(37)**, respectiv, **(39)**. Intenția lui Platon din *Timeu* e, însă, departe de a a întemeia un discurs asupra numerelor. Dimpotrivă, el încearcă să pună un *nou început* în ce-l privește pe același enigmatic *metaxy*: „Să împărțim și mai mult decît în cazul primului început pe acesta din urmă, nou. Am distins atunci două specii; acum trebuie să descoperim un al treilea gen (*trítion génos*). Căci, primele două specii erau deajuns pentru expunerea noastră anterioară: astfel una am presupus că era tocmai specia Modelului (*paradeígmatos eîdos*), inteligibilă și veșnic identică cu sine, respectiv, cea de-a doua, copie (*mímêma*) a Modelului, supusă nașterii și vizibilă. N-am distins deci o a treia fiindcă socoteam că acestea două erau suficiente. Acum, însă, urmarea raționamentului nostru ne obligă să încercăm să o facem înțeleasă prin cuvinte și pe cea de-a treia specie, care este dificilă și obscură“³³. Ea este tocmai *khôra*,

receptacolul oricărei deveniri sau, cum i se mai spune, doica universului sensibil. Semnificația rezultatelor de la (93) și (94), cele care pun în legătură problema temporalității cu cea a cosmicității (și nu cu numerele), își confirmă astfel întreaga portanță.

5. Aporetica lui *khôra* – Cum am mai remarcat, după opinia lui Jacques Derrida, *khôra* depășește principiile logicii binare³⁴, fiindcă, situată fiind *între sensibil și inteligibil*, ea nu este nici sensibilă, nici inteligibilă. Existența sa, confirmă Timeu, este, cu adevărat, *aporetică (aporotată)*³⁵. Receptacolul tuturor lucrurilor nu poate fi nici „acesta“ nici „acela“ (sau, mai bine, nici „ceva de un anumit fel“ nici „altceva de un alt fel anumit“) fiindcă el trebuie să primească în „îmbrățișarea“ sa toate formele de ființare, indiferent de specificul lor. De aceea, cel ce primește în sine toate formele trebuie să fie în afara oricărei forme (*pánton ektòs eidôn*)³⁶. Stranietatea lui *khôra* rezidă în aceea că ea ne obligă să acceptăm că *ceva poate să fie fără a avea vreo formă*. Dacă am lua o bucată de aur, de pildă, și am modela în ea, pe rînd, diferite figuri geometrice nu vom putea afirma că acea bucată este un triunghi sau un pătrat, pentru că figurile sale se schimbă neconținut. Așa stau lucrurile și cu *khôra*, doar că, în cazul ei, trebuie spus că pînă și aurul are natura unei „figuri“.

Pentru a conferi lucrurilor existență, *khôra* trebuie să fie pur și simplu nimicul: „Să reținem și asta: fiindcă întipărirea este foarte diversă și ni se prezintă sub toate formele posibile, cel în care se produce întipărirea ar fi impropriu s-o găzduiască dacă n-ar fi gol de oricare dintre figurile ce urmează a le primi de undeva dinafară“

³⁷. Și încă și chiar mai mult decît atît: „nu vom fi departe de adevăr dacă vom spune că [*khôra*] însăși este o

specie invizibilă (*anóraton eídós*)“³⁸, respectiv: „ea nu este nici pe pământ nici undeva în cer; este nimicul însuși (*ou-dèn eînai*)“³⁹. Dacă nimicul este tocmai *ou-dèn eînai*, atunci „locul“ lui – *ho tópos* – este nicăieri, adică *ou-topon*. În cazul în care receptacolul ar avea o formă determinată, nici o altă formă n-ar mai avea „loc“ în el pentru că formele însele s-ar ciocni între ele, distrugându-se. De aceea, arată **Timeu**, *khôra* este asemeni celui lichid care, lipsit de miros fiind, primește în sine toate parfumurile. Fără un astfel de lichid inodor nici parfumurile n-ar putea exista.

5.1.Khôra și incorporalitatea – Exemplele pe care Platon le folosește pentru a ilustra pe *khôra* pot induce ușor în eroare. Bunăoară, „lichidul lipsit de miros“, receptacol al parfumurilor, are, desigur, o aparență corporală. Poate fi atunci *khôra* o masă corporală? Sau, invers, dacă receptacolul primește în el toate corpurile, nu are el, prin aceasta, o natură corporală? E ceea ce a susținut Bassfreund, de pildă⁴⁰. Pentru el, *khôra* n-ar fi rezultatul unui proces de abstractizare, ci o masă reală și solidă. Dar încă Zeller⁴¹ reușise să respingă o asemenea interpretare. Confuzia care stă la originea ei se întemeiază, în fapt, pe forțarea sensului unor cuvinte, pe care Platon însuși nu pusese, însă, prea mare preț: „materie necesară întipăririi“ (*ekmageîon*)⁴² sau, încă: „materie moale“ (*ti tôn malakôn*)⁴³. Faptul că *khôra* poate fi numită prin vocabula „aceasta“, nu presupune că ea este o substanță (ca aurul). Dacă, așa cum remarcă A. Rivaud, „comparațiile sînt împrumutate din lumea corpurilor, e pentru că nu avem la dispoziție altele mai simple sau mai clare“⁴⁴. *Principiul tuturor comparațiilor*

nu mai poate avea termen de comparație. În același fel, receptacolul și locul nu pot fi corporale fiindcă ele trebuie să „primească” tocmai corpurile.

Am putea de aceea vorbi mai curînd de incorporalitatea lui *khôra*, „determinație” la care face referire și Aristotel atunci cînd ne reamintește că Platon a vorbit uneori despre o „materie incorporală” – *hýlē asómatos*⁴⁴⁵. Așa stînd lucrurile, urmează că nici o materie sensibilă nu poate constitui „imaginea” lui *khôra* fiindcă, *deși receptacolul face loc oricărei imagini, el însuși nu mai poate fi o imagine*. Dar poate oare exista o altă materie decît cea pur sensibilă? Nu există nici un răspuns plauzibil în textele platoniciene. Și atunci, mai poate fi identificată *khôra* cu materia? Evident nu. Singura noastră șansă rămîne aceea de a determina mai precis care e sensul incorporalității receptacolului.

5.2.Khôra și ne-locul – Din acest motiv, unii comentatori au preferat să se oprească mai ales asupra sensului topologic al lui *khôra*, mai apropiat de înțelesul lui *asómatos*. Zeller merge chiar mai departe. El ne propune asimilarea lui *khôra* tocmai cu întinderea carteziană⁴⁶, soluție adoptată și de Robin⁴⁷. Într-adevăr, *khôra* este numită uneori și „sediu” (*hédra*)⁴⁸, „loc” (*tópos*)⁴⁹ sau „cea în care” (*tò en hôi*)⁵⁰. Dar poate cel mai apropiat echivalent e, în acest context, „receptacolul” – *hê hypodokhê*⁵¹. Toate aceste denumiri conduc, ce-i drept, la presupuziția unui interval (*diástêma*) perfect omogen, „vidat” de corpuri, prefigurare a ceea ce Heidegger credea a fi esența conceptului modern de spațiu-extensia⁵². Caracterul incorporal, amorf al receptacolului poate astfel insinua posibilitatea existenței unui *tópos in*-definit, fapt care îl determină

pe Heidegger să concludă că, prin *khôra*, gândirea greacă se îndepărta, în fapt, de sensul genuin al *tópos*-ului. În favoarea unei asemenea constatări ar putea sta și probele lui Brochard, care demonstrează paralelismul dintre *khôra* din **Timeu** și *ápeiron*-ul din **Fileb**⁵³, ca și cele ale lui Natorp, care remarca similitudini între aceeași *khôra* și vidul atomiștilor⁵⁴. Or, sensul original al lui *khôra* trimite, după Heidegger, înapoi la *kháino*⁵⁵, din care derivă și *kháos*, și care înseamnă „a (se) deschide“, „a (se) căsca“. Inițial, *khôra* desemna, de altfel, acel domeniu al deschisului în care sălășluiau zeii și oamenii, devenit apoi „ținut“, „țară“⁵⁶. Există, deci, o pre-determinare a spațiului de către ceea-ce-se-deschide prin el, astfel încât *actualizarea reprezintă tocmai deschiderea. Pre-determinantul nu se actualizează în deschidere, ci ca deschidere*. Ek-(s)-tensia orizontală e pre-determinată mereu de o in-tensie verticală.

A asimila, totuși, pe *khôra* cu pura extensie este, poate, prea mult. Să reamintim, de exemplu, că, incorporală fiind, *khôra* nu poate constitui o „materie primă“ (pentru „confecționarea“ corpurilor), cum se întâmplă, de fapt, cu întinderea carteziană. În plus, așa cum s-a mai remarcat⁵⁷, actualizarea corpurilor prin intermediul receptacolului reprezintă efectul – straniu, ce-i drept, dar inconfundabil-al formelor. Multipla lor acțiune *vis-à-vis* de *khôra* face ca aceasta din urmă să nu mai poată fi o „pură“ omogenitate. Va trebui, așadar, să găsim termenului nostru un echivalent semantic în stare să sugereze, simultan, atât sensul de „receptacol“ – cel care îngăduie orice existență – cât și pe acela de „vid“, căci *cel care face loc oricărei existențe nu mai*

poate fi el însuși o existență. Regăsim aici același tip de „definiție“ pe care l-am mai întâlnit și în cazul timpului. Pentru că, și de astă dată, trebuie să acceptăm inacceptabilul: *khôra* este, dar nu există... La fel ca și timpul, ea devine, în mod subit, „locul“ privilegiat al diferenței ontologice sau, într-o expresie aporematică, *ne-locul locului însuși*. „A nu avea un loc propriu“ presupune, însă, „a nu avea locul lui“ sau, încă, „a nu fi la locul lui“. Prin *khôra*, Platon ne avertizează, într-un mod implicit, că, *din punct de vedere ontic, orice lucru există, ce-i drept, într-un loc, dar că, din punct de vedere ontologic, el este întotdeauna ne-la-locul-lui*.

5.3. Dis-locarea timpului în u-topie – Încă din primele sale rînduri, ***Timeu*** face aluzie la un discurs pe care Socrate îl rostise cu o zi înainte. Tema acestuia – cetatea ideală – pare să aibă o legătură cu cele ce trebuiau să urmeze fiindcă, în prealabil, bătrînul filosof le cere mai tinerilor săi prieteni să recapituleze, pe scurt, principalele ei articulații. Dar ce anume din acest atît de „terestru“ subiect ar putea s-o anunțe pe enigmatică noastră *khôra* – abis al cosmologiei platoniciene?

5.3.1. Dislocarea locației – Dacă între pămînt și cer și, apoi, între cer și panteon există o omonimie, urmează că, oricît de „terestră“ ar fi tema cetății ideale, ea trebuie să ne trimită la un *arhetip* cu valoare omonimă – discernabil în partea a doua a lui ***Timeu*** – și, în acest fel, la idealitatea însăși. Singurul care pare să fi sesizat legătura e Jacques Derrida. El remarcă pe bună dreptate că *khôra* marchează o ruptură în economia dialogului⁵⁸. De fapt, *khôra* cascadează un abis „în“ care *orice topos ca și orice topică*, deopotrivă, își au abia locul. În calitatea lui de discurs, ***Timeu*** își găsește, în consecință, rezoluția

tocmai în absorbția discursivității, pentru că „locul“ tuturor discursurilor nu mai poate fi unul discursiv. Ce înseamnă, însă, atunci „a locui“ ? Cine este „locuitorul“ ? Dar „locutorul“ ? Există un secret de compoziție a dialogului?

De vreme ce toate cele terestre și perisabile au, ca să spunem așa, „loc“ într-un loc care le e propriu, urmează că nu vom putea ajunge la *khôra* decât în urma unui „proces“ de dez-apropriere. Este ceea ce subliniază, pînă la obsesie, Socrate însuși. Astfel, cetatea ideală trebuie, mai întîi, apărută de niște paznici. (Primele mărturii ale celor mai străvechi așezări țin, de altfel, de șanțul sau valul de apărare.) Ca să poată apăra locul, paznicii trebuie să fie, în consecință, la *frontiera* lui. E un alt fel de a spune că oamenii locului sînt apărați de oamenii ne-locului, pentru că *frontiera* nu mai este un **tópos** propriu-zis, ci doar *limita* acestuia. Ceilalți locuitori sînt însărcinați cu o parte anume din îndeletnicirile cetății. Pentru strădania lor, ei sînt recompensați cu aur sau cu argint. Paznicii însă, care au grijă nu numai de *exteriorul* cetății ci și de *interiorul* ei, nu pot face din im-parțialitatea lor o îndeletnicire fiindcă „locul“ pazei nu este în cetate ci la frontiera ei. Din acest motiv, cei ce (n)-au parte de nimic trebuie să fie dez-apropriați și în privința banilor, concludă Socrate. În fine, textul mai face referiri la comunizarea femeilor, a copiilor și a educației, ca tot atîtea mijloace de dezapropriere „locală“. Tabloul final dă o altă dimensiune, „terestră“, celui ce învăluie lucrurile – receptacolul.

5.3.2. Dislocarea locuției – Dar tot un „receptacol“ trebuie să fie și ascultătorul tuturor celorlalți, pentru că singură ascultarea face discursul

posibil. Iar dacă, între toate discursurile, cel filosofic reprezintă prin excelență învăluitoarul, înseamnă că, la limită, cuvîntul – scris sau oral – are nu numai o valoare secundă în raport cu tăcerea ci și că unitatea *lógos*-ului – a universului de discurs – e asigurată tocmai de ascultarea cu care locutorul își însoțește rostirea. Orice vorbă rostită este în-văluită de o tăcere fără rost.

Locutorul vorbește și ascultă în același timp. Sau, cu alte cuvinte, locutorul e învăluit în „propria” lui tăcere. Or, dacă *filosoful* reprezintă, prin excelență, *vehicolul învăluirii*, înseamnă că, în cele din urmă, *el nu-și mai are locul în cetate*. Destin pe care Socrate însuși avea să-l împlinească. A filosofa presupune să te situezi în acel punct din care poți vedea toate lucrurile cu putință. Acest punct de vedere nu mai poate fi, însă, unul dintre locuri. Punctul nu are practic dimensiuni, încît filosoful rămîne mereu un personaj fără „loc” – *oú-topon*, o ființă u-topică, adică. Politica locurilor (numerabile) se întemeiază pe o *dis-locare* a politicii (ne-numerabilă). De aceea, Platon n-a obosit să avertizeze asupra destinului inconfundabil (de **ne-în-locuit**) al filosofului, ca unul care, negăsindu-și locul „în” cetate, este ostracizat fie într-un ne-loc terestru – lumea barbară – fie într-unul celest – lumea morților. Viața „topică” a filosofului e în-văluită de propria sa moarte u-topică. Filosofia se vedește a fi, avertizase Platon, o pregătire pentru moarte. Nu pentru cea care va să vie, ci pentru cea care ne învăluie deja. Pentru că *u-topia învăluitoarului nu trebuie plasată undeva, în viitor; ea este mereu deja prezentă*. Vom avea, așadar:

(95) *hê khôra ~ ho oú-topos*.

Să mai amintim că, la un moment dat, Aristotel însuși,

„prieten al macedonenilor“ și, deci, al barbarilor, a fost amenințat cu moartea. „A fi la frontieră“ înseamnă a te expune pericolului ce vine din ambele ei părți. Filosoful pare destinat să penduleze între paznic și vameș. Mai precis, dis-locăția – și, ca atare, filosofia – presupune a face loc (în tine însuși) celui alt, propriului tău „celălalt“, u-topic. Din acest punct de vedere, opera lui Platon constituie de două ori rodul dis-locării: mai întâi pentru că ea e scrisă sub forma dialogului exterior – modalitate prin care Socrate își dis-locă, pe rînd, inter-locutorii, pregătindu-i pentru ascultare – , apoi pentru că ea e efectul unui dialog interior (prealabil) care afectează pînă și personajul său principal – modalitate prin care același Socrate e (la rîndu-i) dis-locat în el însuși, și anume, în raport cu propriul său *daímôn*, cel care îl pregătește tot pentru ascultare. Atopia socratică rezidă astfel în asumarea, la limită, a dis-locării survenite între om și Zeu. În fond, Socrate este atipic pentru că el este atopic. Și dacă el a fost ostracizat nu doar din topica cetății ci și din aceea a vieții, e pentru că că spațiul public atenian – atopic (doar) prin definiție – nu era, totuși, foarte public, de vreme ce un personaj cu adevărat atopic (adică „propriu,,agorei) nu și-a putut afla (ne-)locul în el. Ceea ce mai înseamnă că atopia frontierei polisului atenian nu s-a regăsit în atopia politicii sale. Căci propriu spațiului public este tocmai apropierea... străinului (adică a analogonului frontierei).

5.3.3. Dezaproprierea filiației – Compoziția epică a dialogului susține deci ideea după care iubitorul de înțelepciune este chiar (la) frontiera dintre două lumi – cea dintre lumea a simțurilor și cea a intelectului, de pildă. El nu poate fi fixat într-un loc generic pentru ca,

situat deasupra tuturor genurilor, să poată juca rolul oricăruia dintre acestea. Nu întâmplător, Timeu îi apropie pe filosofi de „genul“ celor ce *imită*. Pentru a-i ajuta să se nască, Socrate trebuie să se pună *în pielea* (i.e. frontiera) tuturor tinerilor. Învăluitor fiind, el este tocmai „pielea“. *Khôra* se constituie, aşadar, ca produs al unui raţionament bastard, încheie Platon. Asta vrea să spună că relațiile (și, ca atare, filiațiile) parentale n-au aici nici o valoare atîta vreme cît ele însele se rezumă la o simplă transgresare generică. Analogonul receptacolului nu este atît „maica“ lucrurilor, cît „doica“ lor. Un anume „tip“ *a-topic de filiație* se instituie aici, unul care se definește *nu prin locația (generică a) fiilor*, ci prin *dis-locația (ne-generică a) părintelui*: „Socrate se pre-face că aparține genului acelora ce par să aparțină genului celor ce au loc, un loc și o economie proprii. Dar, spunînd aceasta, Socrate denunță chiar acest *génos* căruia pare a-i aparține. El pretinde astfel a spune adevărul în această privință: în realitate, acești oameni (*génos*) nu au nici un loc, ei sînt niște rătăcitori“⁵⁹. Aşadar:

(96) *hê khôra ~ ho á-topos.*

Să mai remarcăm că *átopon* are în limba greacă și sensul de „straniu“, adică, pentru noi, „străin“. Cu un asemenea Străin ne vom întîlni și în *Sofistul*.

5.3.4. Dezaproprierea memoriei – Am putea, de aceea, spune că, dacă lucrurile sînt în *khôra* și, în genere, dacă sînt *în ceva*, atunci ele *nu sînt tocmai în ele însele*. Dar atunci, cel ce „rătăcește“ e chiar cel ce s-a regăsit. Ar mai fi, de aceea, de meditat în ce măsură diaspora grecească a putut contribui la nașterea acestui sentiment a-topic, atît de „propriu“ filosofiei. Inclusiv în

cazul lui Platon și Aristotel, ei înșiși amîndoi niște mari „rătăcitori“. (Sau, încă, în plan mai general, de ce anume monoteismul – expresie aparentă a imobilității – a fost creația unor popoare nomade.) Cele două mari epopei ale lumii grecești, *Iliada* și *Odiseea*, stau și ele mărturie în acest sens. Să mai adăugăm la toate acestea că Socrate opune în *Timeu* lumea grecească a tradiției orale, celei egiptene, a tradiției scrise. (Avem aici de-a face cu o răsturnare – adică cu o dis-locare – a dictonului latin *verba volant, scripta manent*: într-adevăr, Verbul – cel invocat de litera „vie“ (nu cea „moartă“) – „suflă“ – *i.e.* rătăcește – pe unde binevoiește. Și, invers, Verbul este viu tocmai pentru că el nu e niciodată „fixat“.) Cum se știe, egiptenii au făcut mereu (și prin excelență) figura localității. La rîndul lui, Egiptul însuși a fost considerat un dar al Nilului, adică, din nou, unul al localității. Grecii, în schimb, „popor al mării“, mereu rătăcitori, și-au păstrat o vie tradiție orală, care presupunea memorarea integrală a epopeilor lor.

Pentru a avea o asemenea memorie, arată Platon prin gura lui Critias, trebuie ca mintea celui ce memorează să fie asemenea unei bucăți de ceară⁶⁰, neimprimată încă și, deci, perfect disponibilă pentru *recepție*. Bucata de ceară este, însă, tocmai analogonul lui *khôra*. Și pentru că acest „gen“ de plasticitate *a-topică* este „proprie“ mai ales vârstei copilăriei, același Critias povestește că, prin Solon, ne-a parvenit opinia egiptenilor după care „vechii“ greci au fost dintotdeauna considerați a fi un popor de copii⁶¹. Prin urmare, *discursivitatea temporală nu poate fi nicidecum memorată în lipsa unui receptacol ne-discursiv*. „A fi copil“ – *in-fans*-aceasta și înseamnă: a păstra tăcerea tocmai pentru a recepționa discursul. Există astfel o

„tăcere“ a timpului care învăluie „discursivitatea“ clipelor. Fără ea, fără plasticitatea *u*-topică a discursului, nici o schimbare nu e posibilă. În mod analog, *succesiunea locală a clipelor este dis-localată în în-văluirea propriei lor eternități u-topice*. „A fi în timp“ înseamnă a nu fi în tine însuși. E totuna cu a spune că *timpul este dis-locarea însăși*. Asupra sensului complex al acestei dis-locării vom mai reveni.

6.Frontiera vizibilului – Să încercăm să determinăm mai îndeaproape raporturile dintre cei trei termeni ai cosmologiei din *Timeu*. Nu însă înainte de a-i reaminti: „Pentru moment este suficient să reținem bine aceste trei genuri: cel ce se naște, cel în care nașterea are loc și cel asemenea căruia devine cel ce se naște“⁶². O primă determinație, pe care textul o impune ca evidentă, este că „*cel ce se naște*“ există în *khôra*. Cea de-a doua precizează că „în privința celor ce intră în și ies din [*khôra*], ele sînt niște copii ale realităților eterne“⁶³. „A intra“ și „a ieși“ vizează aici, evident, pe „cele ce se nasc“ și pe „cele ce mor“. Or, pentru că lucrurile perisabile, care „intră“ în receptacol, sînt niște imagini (*mimêmata*)⁶⁴ ale modelelor eterne, termenul care exprimă „intrarea“ unei imagini în *khôra* nu poate fi decît *phainesthai*⁶⁵ – „a face vizibil“. Departe de a tranșa problema, *phainesthai* o complică mai mult. Într-adevăr, de vreme ce *khôra*, incorporală fiind, este, practic, *invizibilă*, cum mai poate apare *ceva vizibil în ceva invizibil* ? Aporetica lui *khôra* continuă.

6.1.Invizibilul ca vizibil – Dacă receptacolul și lucrul iconic ar constitui două realități diferite, atunci ar trebui să existe o a treia realitate care să le curpindă pe

amîndouă. Dar cea care le curpinde pe toate e tocmai *khôra*. Ar urma atunci că *khôra* e învăluită de o „altă“ *khôra*, și așa la nesfîrșit. Platon cunoștea, însă, foarte bine argumentul „celui de-al treilea om“, pe care îl folosește chiar în *Timeu*: „cel ce învăluie (*tò periékhon*) toate viețuitoarele inteligibile n-ar putea fi împreună cu un al doilea, fiindcă atunci ar mai trebui încă o viețuitoare, care le-ar învălui pe acestea două“⁶⁶. Între *khôra* și „cele ce se nasc“ în ea nu există nici o distanță. În caz contrar, *khôra* însăși ar deveni un termen și, deci, o existență de-terminată. Lucrurile există, desigur, în *khôra*, dar *khôra* nu există alături de lucruri, ci *ca* lucrurile însele: „Dacă vom spune că [*khôra*] este un fel de specie invizibilă și fără formă, care primește totul în ea, participînd la inteligibil de o manieră foarte tulbure și greu de înțeles, nu vom spune o minciună. Iar, după toate cele ce s-au spus și pe cît ne e îngăduit a ne apropia de înțelegerea naturii sale, iată ce-am putea afirma încă mai exact: partea inflamabilă [din *khôra*] apare (*pháinesthai*) mereu *ca* (s.n.) foc, cea umedă, *ca* (s.n.) apă și ea apare în calitate de (*kath' hóson*) pămînt sau aer pe măsură ce ia chipul acestora (*án mimêmata touton dékhetai*)“⁶⁷.

Lucrurile există, dar nu sînt. Khôra este, dar nu există. Sau atunci cînd „există“, ea este chiar lucrurile. Vizibilitatea care există este astfel întemeiată într-o invizibilitate care nu există. Vizibilul lucrurilor există în invizibilul receptacolului. A vedea ceva înseamnă a-l situa în alt-ceva, anume, în invizibil. Vederea reprezintă, în consecință, efectul unei dis-locări pentru că „ceea ce se vede“ se vede în altceva decît vizibilul însuși. (Or, cum vom vedea mai tîrziu, între vizibil și invizibil nu există

o contrarietate ci o privație.) Și, invers (în limitele aceleiași *reciproce* privații), vizibilul e tocmai această ieșire din sine a în-vizibilului în propriul său alt-ceva. De aceea invizibilul e un *contur lipsit de contur* – conturul *u-topiei*. Ceea ce mărginește lucrul nu mai poate avea vreo margine, pentru că *ne*-locul este vidul însuși. Marginea vizibilului este chiar invizibilul. Cîmpul vizual ce mărginește un peisaj natural nu este un fel de „ramă” a lui, fiindcă orice ramă apare, la rîndu-i, într-un cîmp vizual. Cîmpul însuși (nu) poate fi nimic. În mod analog, dacă ar fi, totuși, ceva, el ar trebui să apară într-un alt cîmp vizual, și așa la infinit. Dar atunci nimeni (n)ar (mai) privi peisajul. Și, invers, dacă peisajul ar fi privit de „cineva”, acel „cineva” ar face, automat, parte din peisaj. Dar atunci „cine” mai privește? Prin urmare, pentru ca un peisaj să poată fi privit, el trebuie văzut de... nimeni (ceea ce, în limba franceză, revine, în mod fericit, la dublul sens – katafatic și apofatic – al uzualului *personne*).

Rama unui tablou nu poate face parte din tabloul însuși; dar nici din peisaj. Or, ceea ce nu ține nici de peisajul natural și nici de cel artificial nu poate fi un peisaj în genere. Rama devine astfel ceea ce este: simbolul unei frontiere invizibile.

6.2.Topologia lui *khôra* – Soluția aporiilor acestei cu totul stranii probleme a limitei comune a vizibilului și invizibilului se conturează și ea. E o soluție pe care ne-o sugerează chiar *topologia* și care, cum vom vedea, va fi formulată pentru prima oară în mod explicit de Aristotel. (De aceea, putem spune că, în această privință, Stagiritul n-a făcut decît să continue și să aprofundeze căutările maestrului său.) Într-adevăr,

contactul dintre *khôra* și lucruri nu are nici o „grosime“ astfel că *frontiera frontierei este întotdeauna vidă*. Trebuie, prin urmare, să ne „imaginăm“ *khôra* ca pe un contur al lucrurilor, ca o „paranteză“ ce le conferă locul:

(97) *hê khôra* ~ ().

Spațiul gol din interiorul parantezei marchează, pe de-o parte, incorporalitatea lui *khôra*, iar, pe de altă parte, „grosimea“ nulă a parantezei însăși. Este ceea ce subliniau, pe rând, (95) și (96). Și dacă *khôra* este, cum am mai văzut, *unică*, lucrurile sensibile sînt, dimpotrivă, multiple. Să le notăm, deci, prin:

(98) *tà pollá* ~ x_i .

Dar lucrurile nu există decît în receptacol, saturînd astfel spațiul său „gol“. Vom obține, ca atare, următorul raport între cei doi:

(99) (x_j) .

Asta nu înseamnă, însă, că lucrurile însele ar exista cumva corporal „în“ receptacol. Deși Platon folosește adesea exemplul sitei care „cerne“ lucrurile, pre-existența corpurilor în *khôra* ar face inutilă *creația* lor. Am avea atunci, mai întîi, niște corpuri posibile, „agățate“ în receptacol, iar, apoi, niște corpuri reale, „desprinse“ nu de ci tot în receptacol. Fiindcă ***khôra*** *învăluie întreaga existență creată*. Lucrurile ar fi astfel create de două ori. De aceea, (x_j) reprezintă, așa cum demonstrase chiar Platon, nu niște lucruri *în khôra*, ci ***khôra*** ca lucrurile însele. Or, lucrurile sînt niște imagini ale arhetipurilor eterne, ale formelor. Notînd, așadar,

lucrurile iconice cu y_i , vom avea:

$$(100) (x_i) = y_i,$$

ceea ce vrea să spună, cu alte cuvinte, că *între lucrurile „din“ **khôra** și imaginile care sînt ele însele nu există nici o diferență*. Sau, ca să reluăm limbajul din *Timeu*, aceea „parte“ din *khôra* care este un x_i reprezintă tocmai y_i .

Lucrurile vizibile nu sînt constituite dintr-o singură „realitate“ – x_i . Ele există întotdeauna în *în-văluirea u-topică a unui receptacol* – (), cel care, în acest fel, *se dez-văluie*. Cu toate că aderența receptacolului nu le adaugă nimic din punct de vedere vizibil, fiindcă cel ce învăluie este, în fapt, invizibil, efectul ei surprinzător constă tocmai în aceea că le face vizibile ca y_i . Într-adevăr, *nu putem vedea decît imagini*. Iar imaginile însele n-au altă rațiune de a fi decît aceea de a trimite „dincolo“ de ele, „acolo“ unde nu mai există, practic, nimic care să fie de ordinul imaginii. Nu trebuie, așadar, să reducem imaginile la o simplă subzistență: „e mai bine să spunem așa: ceea ce vedem noi că devine mereu cînd ceva, cînd altceva, focul, de pildă, nu trebuie niciodată să-l denumim «acesta» ci «ceea ce este de un anumit fel» e ceva de ordinul focului; și nici apei să nu-i spunem așa, ci «ceea ce este de un anumit fel» e ceva de ordinul apei. Și astfel și celorlaltor corpuri. Să nu le numim niciodată prin «acesta» sau «acela» ca și cînd ar avea oarecare permanență“⁶⁸. *Calitatea de imagine a lucrurilor face ca acestea să fie dis-locate în ele însele*. Existența lor e mărginită de *non-existență*, iar *distanța* dintre *existența* lor și *non-existența* receptacolului este *nulă*. „Simpla“ vedere a unui lucru –

y_i – *ascunde* faptul că acel lucru nu reprezintă o realitate simplă, că el este, dimpotrivă, învăluit de altul său, cu care face pereche inestricabilă. În fapt, $y_i = (x_i)$, ceea ce înseamnă că vederea trimite întotdeauna dincolo de ea, la o „realitate” invizibilă fără de care ea însăși n-ar fi posibilă. A spune despre un lucru că e y_i revine la a folosi o modalitate *prescurtată* de a denumi pe (x_i) . Or, această din urmă expresie ne relevă că *orice imagine este învăluită de modelul ei u-topic*.

6.3.Khôra și khorízein – Receptacolul nu poate fi deci redus la întinderea carteziană fiindcă el *în-spațiază*, în fapt, copiiile unor forme. Dar dacă *khôra* are această semnificație verticală și dacă topologia ei ține mai curînd de latura calitativă (iar nu numai de cea cantitativă) a existenței, nu același lucru îl putem spune despre ceea ce constituie esența calității însăși, și anume, arhetipul ei ideal. Rolul formelor în confecționarea copiilor (care sînt lucrurile) rămîne cu totul nedeterminat sau, cel puțin „greu de înțeles”. Atent să păstreze transcendența formelor, Platon își ia cîteva măsuri de precauție. El afirmă, mai întîi, că „trebuie să admitem că există o primă realitate: cea care are o formă imuabilă, care nu se naște și nu moare, neprimind în sine nimic venit din altă parte, ne-devenind niciodată altceva”⁶⁹. Asta înseamnă că *forma nu poate primi materia în ea însăși*. Dar nici invers, „dacă, din două lucruri, unul e celălalt, iar al doilea de asemenea celălalt, atunci niciodată nu se va putea naște unul în altul în așa fel încît ele să fie simultan (*háma*) unul și același lucru și totodată două”⁷⁰ (Cu acest argument tipic platonician ne vom mai întîlni). De aici urmează că nici *forma nu poate intra în materie*, pentru că, din una cum

este, nenăscută și nepieritoare, ea ar deveni două.

În limbaj topologic, forma nu „aderă“ la *khôra*, ea este cu totul separată. *Khorízein* nu mai are, deci, în acest context, sensul de „împărțire“ (limitare comună) ci pe acela de „separație“, „despărțire“, sens analizat ca atare și de Heidegger, pe marginea unui mai vechi text heraclitian: „Dintre toate vorbele câte le-am auzit, niciuna n-a ajuns să recunoască faptul că ceea ce e înțelept e separat de toate lucrurile (*esti pánton kekhorisménon*)“⁷¹. Vom putea, așadar, reda această separație (tăietură) a formei – *f* – în raport cu lucrurile și, ca atare, cu receptacolul lor, în felul următor:

(101) *khorízein* ~ *f* / (*x_i*).

Transcendența formelor se regăsește, în fapt, și în ierarhia tipurilor de cunoaștere, astfel că accesul la lumea formelor, apanaj al rațiunii, este, credea Platon, o performanță de care se învrednicesc numai zeii și un număr restrâns de oameni⁷²... În acest fel, remarca lui Heidegger, după care, în *khôra*, există o semnificativă *oscilație între „în-spațiere“ și „ex-tindere“*, își găsește acum deplinul temei. Este tocmai oscilația pe care o va specula Aristotel.

7. Originea platoniciană a lui *hó pote* (OP) –
Cosmologia din *Timeu* constituie, într-un fel, lovitura de grație dată doctrinei celor patru elemente: pământul, apa, aerul și focul. Într-adevăr, *khôra* depășește, prin unicitatea și nedeterminarea ei, orice element concret. De aceea, dificultatea de a o defini decurge, în primul rînd, din natura relațiilor sale cu cele mai generale patru realități ale cosmosului: „Or, această [definiție] e dificilă, între altele, mai ales pentru că trebuie să rezolvăm, în

prealabil, problemele legate de natura focului ca și a celorlaltor [elemente] asemenea lui“⁷³. Astfel, pentru a argumenta unicitatea receptacolului, Platon demonstrează că elementele cosmosului nu au o subzistență autentică și că, așa cum s-a văzut, ele nu pot fi denumite prin „acesta“ sau „acela“. Avem de-a face aici mai curînd cu un *proces ciclic de transformări*, căci apa, de pildă, închegîndu-se, se transformă în pietre și pămînt, rarefiindu-se, devine aer și vînt, iar aerul, inflamîndu-se, se transformă în foc. Și invers, focul, condensîndu-se, devine din nou aer, aerul, închegîndu-se, se transformă în apă, iar apa, coagulîndu-se, devine pămînt⁷⁴. A ști, așadar, ce anume este focul înseamnă a sesiza „ceea ce este în tot acest timp (s.n.) de una anumit fel“⁷⁵, și anume, „de fiecare dată cînd (s.n.) el revine în ciclul devenirii“⁷⁶. (Sublinierile au menirea de a pregăti reluarea tematicii noastre legate de sensul lui **OP**).

Definiția focului privește, prin urmare, sinteza sub același „fel anumit“ a tuturor ocurențelor sale particulare; ea reunește, astfel, două aspecte simultane ale focului – cel *cardinal* (al unității propriu-zise) și cel *ordinal* (al reiterării acestei unități). Am spune, mai mult, că *unitatea cardinală* a focului e definită, la rîndu-i, printr-o *paronimie extra dictionem* cu ordinalitatea. Astfel, întrebarea privitoare la foc trebuie reformulată sub forma: „ce este focul de fiecare dată (cînd apare el ca foc)?“ Generalizînd, vom obține expresia: „ce este... de fiecare dată?“. Pentru a avea răspunsul adecvat la o asemenea întrebare să încercăm, mai întîi, să determinăm întrebarea însăși. Din fericire, o vom putea face folosind chiar un text din *Timeu*. Să ni-l reamintim: „Să presupunem că cineva modelează din aur toate

figurile posibile și nu încetează nici o clipă să schimbe, pe rînd, fiecare dintre aceste figuri cu toate celelalte. Să mai presupunem că i se arată acestui artist una dintre figuri și i se pune întrebarea: τί ποτ' ἐστί. Răspunsul, de departe cel mai adecvat, va fi că este aur (ὄ-τι χρυσός)“⁷⁷. Expresia prin care Platon redă întrebarea noastră – **tí pot' estí** – constituie chiar echivalentul căutat – „ce este (aurul) de fiecare dată?“...

Am obținut cu aceasta o semnificativă alternanță între întrebare – **tí pot' estí** – și răspuns – **hó-ti** – și, în acest fel, un prin pas pentru formularea corectă a definiției focului. Fiindcă e acum evident că *tí*-ul din întrebare trebuie înlocuit cu **hó-ti**-ul din răspuns. Vom obține deci pentru răspunsul paronim forma – **hó-ti pot' estí**, care înseamnă tocmai „ceea ce este... de fiecare dată“. Un rezultat pe care textul însuși îl confirmă: „Căci, pînă acum, nimeni nu ne-a explicat originea acestor elemente. Dar, ca și cînd am ști dinainte ce sînt de fiecare dată (ὄ-τι ποτέ ἐστιν) focul sau oricare dintre celelalte, noi le numim principii și presupunem că sînt niște «elemente»“⁷⁸. Ca și pămîntul, apa sau aerul, focul n-ar putea fi același dacă mișcarea receptacolului n-ar face ca el să revină, periodic, identic cu sine. *Întrebarea privitoare la identitatea elementelor se referă*, în fapt, *la natura receptacolului*, așa cum demonstrează și ocurența ei în pasajul consacrat analogonului lui *khôra* – *ho khrysós* (aurul). În consecință, **tí pot' estí** vizează pe *khôra*. Deși ceea ce se vede cu ochii sensibili e pămîntul, apa, aerul sau focul, *adevărata și unica realitate, aceeași de fiecare dată și deci nediferențiată este khôra*... Prin urmare, *răspunsul la întrebarea noastră – hó (ti) pot' estí – privește pe aceeași khôra*. Obținem, astfel, un rezultat de-a dreptul surprinzător:

sintagma aristotelică hó pote reprezintă un decalc de inspirație platoniciană:

(102) *hê khôra ~ hó pote.*

Pentru a elucida problema lui „a fi în timp“ trebuie, în prealabil, să clarificăm ce înseamnă „a fi în“ (sarcină extrem de dificilă – evocată în acești termeni de Stagirit în *Fizica* – , pentru a cărei împlinire va trebui să ne mobilizăm, cum vom vedea, până spre finalul încercărilor noastre). E tocmai ceea ce Platon își propusese să facă cercetînd pe *khôra*. În acest fel, determinația timpului ca **OP** poate fi studiată și în afara unui context strict temporal. Vom putea, deci, rescrie fragmentele marcate de ocurența lui **OP** folosind și echivalentul propus de noi la (23): „Să mai presupunem că i se arată acestui artist una dintre figuri și i se pune întrebarea: ce este aceasta ca Una nediferențiată?“, respectiv, „ca și cînd am ști dinainte că sînt, ca Unele nediferențiate, focul sau oricare dintre celelalte...“. Această *pre-determinare* simultan-cardinală a lui **OP** în raport cu ocurențele sale diferite **TE** conferă, de altfel, lui **tí pote** însuși sensul unei *finalități* survenite chiar la „capătul“ și „dincolo de“ orice succesiune ordinală, sens ce se suprapune peste cel curent.

7.1. Platon – „traducătorul“ lui Aristotel – Departe de a fi, deci, o pură întîmplare, ocurența lui **tí pote** și a lui **hó(ti) pote** o putem remarca și în alte dialoguri platoniciene. E meritul lui Rémi Brague de a fi descoperit-o pe cea din *Lakhes*: „Ce oare fiind de fiecare dată (τί ποτε ὅν) [curajul și contrariul său, lașitatea] este prezent în circumstanțele ce-au fost enumerate), iată ce întrebam. Încearcă, prin urmare, să spui încă o

dată, despre curaj mai întâi, ce este același în fiecare din aceste circumstanțe (τί ὅν ἐν πᾶσι τοῦτοις ταῦτόν ἐστιν)?“⁷⁹. De aici urmează:

(103) **hó pote** ~ *en pâsi touítois*,

ceea ce reprezintă un foarte bun echivalent pentru „(ceea ce este)... de fiecare dată“, expresie prin care noi am tradus *ad litteram* pe **OP**. Am obținut, astfel, o „confirmare platoniciană“ a traducerii lui **OP**. Mai mult chiar. Textul din **Lakhes** ne înfățișează o semnificativă legătură între **hó pote** și *ón*, pentru că forma completă a întrebării cu care debutează fragmentul nostru e **tí pote ón**, care presupune ca răspuns pe **hó pote ón**, adică tocmai forma inițială – **OPO** – de la care am plecat. Așa cum remarcă, însă, și R. Brague, *ón* și, respectiv, *tautón* sînt în *apozitie* cu pronumele interogativ *tí*. Asta înseamnă că textul nostru trebuie înțeles sub forma: „[...] ceea ce curajul este, care e identic în toate circumstanțele“⁸⁰, soluție ce confirmă, încă o dată, sensul expresiei propuse de noi.

Același sens îl putem remarca și cu prilejul celei de-a doua intervenții a lui **OP** în **Lakhes**: „Deci iată ce vreau să zic. Să presupunem că te întreb ce este de fiecare dată (τί ποτ' ἐστὶν) iuțeala, cea (ὅ) pe care o găsim (τυγχάνει ὅν) și în alergare și în cîntatul la citeră și în vorbire și în învățat și în altele multe“⁸¹. Dacă prima parte a fragmentului angajează, din nou, întrebarea privitoare la **hó pote – tí pot' esti** –, cea de-a doua verifică nu numai echivalentul de la (103) – *en pâsi touítois* – ci și prezența lui **hó** și a lui *ón* în răspunsul la **tí pot' esti**, adică aceeași formă inițială a lui **hó pote – OPO**. Ocurența lui *tautón* în acest context demonstrează, în plus, că *khôra* are ca principal sens

acela de „Identitate“, respectiv, de „Unu (nediferențiat)“ :

(104) *hê khôra* ~ „Identitate “,

(105) *hê khôra* ~ „Unu nediferențiat “.

Împreună cu relația precedentă, (103), acestea două din urmă verifică pe (12), respectiv, pe (23). Mai mult. *Khôra* este, prin excelență, simbolul lui „a fi în“. Așadar:

(106) *hê khôra* ~ *tò en hôi*,

care, împreună cu aceeași (102) verifică pe (26). În această calitate, ea învâluie tot ceea ce există în cosmos:

(107) *hê khôra* ~ *periékhein*,

echivalență ce confirmă, la rîndu-i, pe (27). Pentru a învălui toate formele de existență, *khôra* trebuie să fie însă „anterioară“ și fără de formă:

(108) *hê khôra* ~ *tò hólon adioríston*,

respectiv:

(109) *hê khôra* ~ *tò prôton arrýthmiston*,

relații ce verifică pe (64), respectiv, pe (67). În fine, pentru a primi întipărirea realităților veșnice, *khôra* trebuie să fie ea însăși veșnică. Vom avea, așadar:

(110) *hê khôra* ~ *aeí*,

care recuperează sensul temporal al lui **OP**, exprimat prin (25). Toate astea mărturisesc despre impactul pe care ideile lui Platon din *Timeu* l-a avut, probabil, asupra

7.2.Hó pote (OP) în Menon – Analiza ocurențelor lui **OP** din **Timeu** și **Lakhes** arată că sintagma noastră survine, de regulă, atunci când Platon vrea să formuleze definiția unui concept de așa manieră încât ea să subîntindă sau, mai bine, să cuprindă toate cazurile particulare în care el apare. Între multele ocurențe ce vor (mai) fi fiind, să reținem pe aceea din deschiderea lui **Menon**. La întrebarea personajului omonim, interesat să știe dacă virtutea se învață sau nu, Socrate răspunde printr-o lungă diatribă, al cărei subtext e abia sesizabil: „Menon, pînă acum tesalienii erau vestiți printre greci și admirați pentru meșteșugul de a struni caii și pentru avuțiile lor; acum îmi pare, însă, că sînt vestiți și pentru învățătură, mai ales locuitorii Larissei, compatrioții prietenului tău Aristip. Pentru asta îi sînteți îndatorați lui Gorgias: sosind el în cetatea voastră, i-a aprins de dragoste pentru învățătură pe cei mai de seamă dintre Aleuazi, printre care se numără și prietenul tău Aristip, și pe ceilalți frunțași tesalieni; și tot el v-a deprins să răspundeți fără teamă și fără șovăială la orice întrebare, cum e și firesc pentru niște oameni învățați și cum face și el, care stă la dispoziția oricui ar vrea să-l întrebe ceva și nu lasă pe nimeni fără răspuns. La noi însă, iubite Menon, lucrurile stau pe dos (τὸ ἐναντίον): un anume fel de secetă (ὥσπερ ἀρχμός τις) s-a abătut asupra științei, care riscă să plece de pe meleagurile noastre (ἐκ τῶνδε τῶν τόπων), la voi. Iar dacă vrei să-i pui unuia dintre noi întrebarea ta, acela, oricare ar fi, va rîde și-ți va spune: «Străine, tare mă tem că mă crezi un om fericit, care știe, despre virtute, dacă o putem învăța de la altul sau dacă o avem pe vreo altă cale;

eu însă sînt atît de departe de a şti dacă virtutea se transmite prin învăţatură sau nu, încît nu ştiu nici măcar atîta lucru: ce anume e de fiecare dată virtutea (ὅ, τί ποτ' ἐστὶ ἀρετὴ)“⁸².

„Ceea ce este... de fiecare dată“ sau „ceea ce este... ca Unu nediferenţiat“ se referă, în acest caz, nu numai la virtutea care se învaţă, respectiv, la cea care nu se învaţă ci şi la „cea care poate sau nu să fie dobîndită prin exerciţiu, la cea care este sau nu un dar al naturii ca şi la oricare alta, dobîndită pe alte căi“⁸³. La toate acestea se referă, de o manieră cardinală, **hó pote**. Am îndrăznit să redăm acest lung fragment şi pentru că el ne oferă ceva mai mult decît simpla confirmare a soluţiei noastre. E vorba de un gînd profund, pe care Socrate îl camumflează, paradoxal, tocmai prin ironie. Procedeu, folosit şi în *Hippias Maior*, ni-l dezvăluie pe Socrate însuşi sub masca Atenianului, prilej pentru noi de a afla ce anume credea maestrul despre propria-i ştiinţă. Să constatăm, aşadar, mai întîi, ironia evidentă cu care Socrate îi tratează pe tesalonicieni. Ei n-au ochi decît pentru bani şi dobitoace, sînt incuţi, gata să răspundă, fără cel mai mic scrupul, la orice întrebare, şi plini de ei înşişi – meteahnă care-i face, în plus, şi repeziţi. În comparaţie cu ei, atenienii sînt demni de compătimit, pentru că ştiinţa a „fugit“ de la ei... Efectul ironiei creşte şi mai mult în momentul în care Socrate îl aşează în postura de învăţător al tesalonicienilor tocmai pe Gorgias, unul dintre celebrii sofisti ai epocii şi adversar, totodată, al lui Platon. Dar dacă ironia lui Socrate la adresa tesalonicienilor e una directă, nu tot atît de clar ni se relevă opinia lui despre atenieni. Fiindcă, pretenţia tesalonicienilor de „a şti totul“ – obiect vădit al ironiei socratice – nu are, ca revers, împlinirea acestei pretenţii

de către atenieni. Altfel spus, *dacă este fals că tesalonicienii știu totul nu este, totuși, fals că atenienii nu știu nimic*. Ceea ce înseamnă că Socrate privește ignoranța fără nici o ironie... Dar despre ce fel de ignoranță e vorba aici?

Răsturnarea situației – exprimată în text prin *tó enantíon* – nu vizează proprietarul științei absolute (atenienii, iar nu tesalonicienii), ci, dimpotrivă, *știința absolută, în ea însăși*. Atenienii nu sînt demni de laudă pentru că sînt mai știutori decît alți greci, ci pentru că ei cel puțin *nu pretind că știu ceva*. Regăsim aici sensul celebrului adagiu socratic – *știu că nu știu nimic*. Analogia cu semnificația lui *khôra*, inspiratoarea expresiei **hó pote**, e prea evidentă pentru a nu zăbovi, fie și în treacăt, asupra ei. S-ar putea, astfel, ca unii să nege existența lui *khôra*. Într-un anume sens, au și dreptul s-o facă fiindcă, ce-i drept, *khôra* nu există, ea nu e nimic din cele determinate sau determinabile. Și totuși, *toate lucrurile trebuie să existe în ceva*, ceva care, *dacă nu există, este*. Paradoxal, *khôra* are un *sens afirmativ care ni se relevă numai prin negarea tuturor afirmațiilor*. Singură *diferența ontologică* e, însă (cum am văzut), capabilă să evite contradicția. Or, a asemenea structură *paradoxală* o regăsim și în adagiul de mai sus, care ne prezintă un tip anume de „cunoaștere“ ce rezultă, de o manieră la fel de paradoxală, din chiar negarea tuturor cunoștințelor posibile. Urmează că *a ști că nu ști nimic este un pandant al diferenței ontologice*. Toate *cunoștințele noastre formale* trebuie să existe într-o anume *con-știință în-văluitoare, in-formală*. Cunoștințele există, dar nu sînt. Conștiința este, dar nu există. Sau cînd există, ea este chiar cunoștințele. Iată, prin urmare, o primă și importantă mărturie a

principiului fundamental al fenomenologiei după care orice conștiință și, prin analogie, și orice cunoaștere este cunoștiință și cunoaștere *a ceva*. Ca și în cazul lui *khôra*, *între conștiință și cunoaștere nu există nici o distanță. Conștiința nu însoțește*, „alături“, *cunoașterea*. Această simultaneitate fenomeno-logică va constitui, de altfel, fundamentul a ceea ce mai târziu va fi primi numele de „deducție transcendentală“.

Sesizarea clară a deplinei prezențe a conștiinței presupune, ca și aprehendarea aceleiași *khôra*, un efort intelectual deosebit: efortul de a nu mai depune nici un efort. Căci conștiința se dezvăluie abia atunci când orice cunoaștere a încetat: știu (că sînt, din punct de vedere ontologic) tocmai atunci când nu știu nimic (că exist, din punct de vedere ontic). Iar miracolul lui *khôra* și al conștiinței e acela că ceea ce rămîne în urma negării oricărei existențe, *este*. Cine neagă ființa lui *khôra* își neagă propria sa ființă (ca persoană sau, totuna, ca eu transcendental). Iată de ce, practicarea filosofiei presupune, simultan, deschiderea unui al „treilea“ ochi, cel care ne redă pe noi nouă înșine și Ființei, deopotrivă. Și dacă, așa cum am remarcat, filosoful trebuie să moară pentru orice formă de existență (determinată), gînditorul trebuie să moară pentru orice formă de cunoaștere (determinată). Rezultatul acestei dez-aproprieri poate fi, cu adevărat (și cum s-a mai spus), o *ignoranță doctă*. Dez-aproprierea este sursa adevăratei Vieți (cea care survine *din* moarte, adică la frontiera dintre viață și moarte, și *nu după* ea) și trebuie spus că, odată ajunși în *khôra*, putem fi și pămînt și apă și aer și foc pentru că, în acest caz, *khôra* însăși va apare ca pămînt, apă, aer sau foc.

7.3.Omonimia lui *hó pote* (OP) în *Sofistul* – „Coincidența“ face să încheiem acest capitol tocmai cu vorbele *Străinului*, prototip uman al lui *khôra* și, ca atare, cel fără de loc. Statura lui rămîne, pentru Platon, una inconfundabilă: „Căci oamenii de speța lor, pe care-i reprezintă în toate felurile neștiința altora, «străbat cetățile» – cei ce nu se prefac ci sînt cu adevărat filosofi – , privind de la înălțime viața oamenilor de rînd și, părăind acestora a nu fi buni de nimic, altora în schimb vrednici de orice, și astfel sînt înfățișați uneori ca oameni politici, alteori drept sofști (*sic!*), iar cîteodată dau unora impresia că sînt cu totul ieșiți din minți“⁸⁴. Dacă *khôra* e ne-locul, *nimicul*, dacă ea e „dincolo“ de orice formă determinată, atunci înțelegem de ce filosoful e „bun de nimic“, de ce nu are el ce vinde sau, dacă „vinde“ totuși „ceva“, de ce vinde filosoful tocmai *nimicul*. „A-ți ieși din minți“ înseamnă „a-ți ieși din formă“, din orice formă mentală (determinată). Cînd sîntem cu adevărat, sîntem în *khôra*, adică în ne-locul lipsei de formă. Or, dacă totul există în *khôra*, urmează, din nou, că *orice cunoaștere formală este într-o conștiință in-formală*. Minteaa noastră nu poate fi în sine însăși; ea e mereu în altceva. *Sîntem în-străinați în propria noastră conștiință*.

Asemenea inși ce «străbat cetățile» au ceva divin în ei⁸⁵. Sau, mai bine, ei sînt în „ceva“ divin. Pentru că nimeni nu (se) poate mișca dacă nu are loc s-o facă. *Filosoful* însuși pare un străin pentru că el a găsit *ne-locul locului* ; *el merge, stînd*. Există, adaugă Socrate, și un zeu al străinilor, zeul *hermai*-lor, desigur. Or, Hermes n-ar putea străbate cerul și pămîntul dacă n-ar fi, amîndouă acestea, în *khôra*. Zeul drumeților face de aceea pereche cu Hestia, zeița adăpostirii, cea care pe toate le primește în sine. (Asupra acestei perechi

divine și a semnificației sale esențiale pentru hermeneutică vom mai reveni.) În-străinat fiind, filosoful este, prin urmare, mereu *în altul său*. El se „mișcă” tocmai pentru că a găsit (cum ar spune Stagiritul) „*locul*” *nemișcat al mișcării* însăși. Aceasta înseamnă că adăpostirea însăși solicită o ieșire din noi înșine, cei topici, în noi înșine, cei *u*-topici. Mai precis, singura adăpostire eficientă este cea care survine prin în-străinare, adică una *u*-topică...

Oriunde ar fi, filosoful este **OP** – de fiecare dată – același cu el însuși. Dar orice existent își are contrariul său. Filosofului i se opune, prin urmare, cel ce este **OP** – de fiecare dată – diferit de el însuși. Opusul lui e, așadar, chiar *sofistul (TE)*. Am putea spune că în dialogul inspirat de acesta din urmă, Platon merge pînă la *limita cercetării filosofice*, pentru că ce poate fi mai straniu decît să examinezi *ce este de fiecare dată – OP – cel ce este diferit – TE*? Sau, altfel spus (într-o formulare încă mai paradoxală), care este *Ființa non-existentului (non-fiindului)*? Este o altă manieră, răsturnată, de a formula și invoca diferența ontologică (pe care, cum vom vedea, Heidegger însuși o va și practica, și anume, în marginea raporturilor dintre Platon și Aristotel *vis-à-vis* de paradoxul Unului-Multiplu, Ființei – Ne-Ființei.) Iată pasajul: „Acum ne revine să întreprindem cercetarea împreună, făcînd cu precădere începutul de la sofist, după cîte mi se pare potrivit, așadar căutînd și punînd în lumină în chip argumentat ce este el de fiecare dată (τῷ ποτ' ἐστί). Pentru că, în realitate, în clipa de față noi nu avem în comun (κοινῇ) despre aceasta, tu și cu mine, decît numele (τοῦνομα μόνον), pe cînd ce anume denumim fiecare s-ar putea să rămînă ceva propriu doar pentru fiecare dintre noi. Numai că întotdeauna și cu

privire la orice trebuie să cazi de acord cu celălalt despre lucrul însuși, pe căi întemeiate (διὰ λόγων) mai degrabă decît asupra numelui (τοῦνομα μόνον) fără de nici o întemeiere. În ce privește seminția pe care vrem s-o cercetăm acum, nu e chiar cel mai lesne de prins ce anume este de fiecare dată sofistul (τῷ ποτ' ἔστιν, ὁ σοφιστής)⁸⁶.

Ca și în celelalte cazuri, angajarea (sub forma sa interogativă) a lui **OP** e evidentă. În plus de asta, fragmentul ne oferă încă o determinare a ceea ce este **OP** însuși, și anume, simplul fapt că el trebuie să poarte de fiecare dată *același nume* – *toúnomá mónon*. Este condiția minimă, preliminară, pentru ca participanții la dialog să poată circumscrie același învăluitor – receptacol comun – al discursului ce urma să survină. Cît privește întemeierea discursivă a numelui – *katà tòn lógon* – lucrurile pot să difere. Or, cele ce sînt identice *katà toúnomá* și diferite *katà tòn lógon*, ne-o spune în mod explicit tratatul aristotelic al **Categoriilor**, sînt, ne reamintim, tocmai *omonimele*: „Omonime se numesc cele al căror nume (*ónoma*), singur (*mónon*), este comun (*koinón*), dar a căror rațiune de a fi (*lógos tês ousías*) este diferită“⁸⁷. Se vede suficient de clar acum că *originea omonimiei lui OP este una pur platoniciană* și că expresia ei din **Categorii** este inspirată *ad litteram* de ultimul Platon. Ceea ce în debutul acestui capitol era o simplă presuposiție devine acum o certitudine. Aristotel nu face, așadar, decît se reia una și aceeași problematică platoniciană a omonimiei, cu intenția clară de avansa propria lui soluție.

Sofistul ne oferă și alte pasaje prin care putem verifica, indirect, relațiile noastre. Iată, astfel, ce ne propune Străinul în legătură cu sensul cuvîntului

„educație“, bunăoară, termen ce trebuie să fie, mai întâi, același peste tot în toată lumea greacă (*en pâsin Hêllesin*): „să cercetăm în plus dacă educația este ca un tot nediferențiat (*átomon êde estì pân*)“⁸⁸. Sintagmele *en pâsin* și *átomon... pân*, confirmă pe (103), respectiv, pe (108). Mai mult, revenind la problema omonimiei, același Străin îi adresează, mai târziu, lui Theaitetos un îndemn asemănător: „Să spui pe cele ce (**há**) ai socotit tu demne de a fi calificate printr-un singur nume (*hêni... onómati*), în pluralitatea din care vorbeai, spunînd «imagine» peste tot (*en pâsin*), în calitatea sa de a fi una (*hôs hén ón*)“⁸⁹. Pe lângă aceeași relație (103), fragmentul mai verifică și pe (105) și, implicit, echivalentul nostru pentru **hó pote** – „Unu nediferențiat“ – , care apare ca *hôs hén ón*. În plus, debutul lui ne oferă o posibilă formă, inedită, a lui **OP**, căci *pronumele relativ intervine aici la plural*, el stînd, cum spune și textul, pentru întreaga pluralitate a reiterării aceași imagini. Am putea, deci, construi forma plurală a lui **OP**:

(111) *hê khôra* ~ **há pote**,

rezultat care, cum vom vedea, nu este fără importanță.

În ciuda reluării unor mai vechi teme, asistăm odată cu **Sofistul** la o foarte semnificativă schimbare în atitudinea lui Platon. Pentru că, dacă cititorul dialogurilor era obișnuit deja cu excelența detalierii virtuților omonimiei, ceea ce ni se propune aici e mai mult decît atît, și anume, o *identitate nu numai după nume* – ***katà touónoma*** – *ci și în rațiune* – ***katà tòn lógon*** – a celor ce participă la dialog: „Prin urmare, de data aceasta, tu și cu mine am ajuns la o înțelegere [...] nu numai în ce privește numele (*ou mónon touónoma*), ci am căpătat pe

deplin și o rațiune definitorie pentru lucrul însuși (*allà kai tòn lógon*)“⁹⁰. Este semnul că Platon însuși încerca să depășească limitele mai vechii sale viziuni omonimice, prefigurând deja ceea ce avea să devină mai târziu *doctrina aristotelică a sinonimiei*.

NOTĂ – Originea lui „wie es je schon war“ – Esențialul contribuției lui Platon la clarificarea întrebării privitoare la natura elementelor ființării rezidă, credem noi, în aceea de a fi degajat *orizontul* întrebării însăși. Se vedește acum că, indiferent de subiectul aparent al cercetărilor noastre (fizice), – fie el focul sau apa, aerul sau pământul – cercetarea însăși privește, în fapt, un Subiect și, prin urmare, o „realitate“ aflată „dincolo“ de natura elementelor, una al cărei grad de „generalitate“ depășește elementaritatea zisă „naturală“ (fizică). Într-adevăr, *orizontul* tuturor întrebărilor elementare îl constituiese *khôra*, cea care, cu adevărat, *era de fiecare dată deja* angajată (atunci când întrebam). Din acest motiv, *orizontul* întrebării depășește întotdeauna orice răspuns posibil, după cum *orizontul* gândirii depășește întotdeauna orice fenomenalizarea posibilă (a ei). Întrebatul din întrebare depășește întotdeauna orice răspuns posibil. Asta înseamnă că înainte chiar de a formula un răspuns, *orizontul* interogației era de fiecare dată deja prezent, debordând răspunsul. În fond, singura rațiune de a fi a răspunsului este aceea de a ne menține la (în) limită, adică în *orizontul* întrebării.

În cazul nostru, întrebarea privitoare la fizic angajează întotdeauna deja un *orizont* meta-fizic. Cel care se întreabă asupra esenței naturii nu mai poate face parte din natură. (În fapt, esența naturii ține de posibilitatea ei.) E ceea ce a încercat să sugereze Aristotel prin apelația interogativă a categoriilor fiindului:

unde? – pentru loc, cînd? – pentru timp etc. și, ca atare, prin calitatea lor (esențială) de a fi, din nou, niște asemenea prealabile orizonturi deschise. Nu întîmplător *katêgoreîn* înseamnă și „a interpela (într-o adunare)“ asupra a ceea ce trebuie dez-văluit (public). Și invers, răspunsul revine de fiecare dată la o prealabilă dez-văluire (publică) a însuși orizontului întrebării, adică tocmai la acel *phainesthai*, de care *Timeu* pomenise într-un mod explicit. Cu singura precizare că adevăratul ascuns al unei întrebări este abia tematizat prin dez-văluirea răspunsului. În mod analog, întrebarea privitoare la Timp revine de fiecare dată deja la tematizarea orizontului original al oricărei temporalizării posibile. Și invers, temporalizarea revine atunci la o dez-văluire a orizontului Timp, ca posibilitate originară a oricărei temporalizări. Cînd chestionăm Timpul (cum i s-a întîmplat, de pildă, lui Augustin), *Timpul însuși este* – sau, mai exact – *era de fiecare dată deja prezent* (și anume, în chiar posibilitatea lui originară). Or, cum am văzut, tocmai această primordialitate și, ca atare, anterioritate **OP** a lui *khôra* și, deci, a Timpului în raport cu elementele și, prin urmare, cu temporalizarea **TE** l-a determinat pe Aristotel să folosească, alături de **OP**, imperfectul – *ên*. Asta înseamnă că, în orice temporalizare, Timpul însuși era de fiecare dată deja prezent. Or, o atare formulă – de esență platoniciană și, mai ales, aristotelică – e surprinzător de asemănătoare în expresia (și funcționalitatea) care îi este proprie cu celebra formulă pe care o folosește Heidegger în *Ființă și Timp* pentru a determina temporalitatea originară – *wie es je schon war*⁹¹: „Dar asumția ființei-aruncate înseamnă: *a fi* în mod autentic *Dasein* așa cum era el deja de fiecare dată. Or, asumția ființei-aruncate nu

este ea însăși posibilă decît în măsura în care *Dasein*-ul care advine poate *să fie* al său «cum era deja de fiecare dată» cel mai propriu, adică al său «fost». Numai datorită faptului că *Dasein este*, în general, un eu – *sînt* – fost poate el să advină ca cel care vine la el însuși, și anume, *re* – venind. Venind în mod autentic, *Dasein este* în mod autentic *fost* “.

Se poate, prin urmare, constata că im-perfectul anteriorității lui **OP** în raport cu prezentul lui **TE** decurge dintr-o anume anterioritate a perfectului **OP** – *fost* – asupra prezentului **TE** – *sînt*. Prezentul este întotdeauna aruncat în perfect, el este în-perfect sau, cu alte cuvinte: im-perfect. Caracterul ek-static al temporalității originare decurge tocmai din această simultaneitate dintre perfectul **OP** (Anterior) și prezentul **TE** (posterior), ceea ce la Heidegger apare sub forma lui eu – *sînt* – fost (o foarte importantă și decisivă corecție a concluziei *cogito*-ului cartezian, precum și o redefinire a specialei anteriorități, pe care Descartes însuși s-a simțit mereu dator s-o invoce într-un asemenea context). Originea acestei paradoxale simultaneități – sugerată de im-perfect – este, cum sperăm să demonstrăm mai târziu, nu mai puțin aristotelică. Că între această alternanță fundamentală dintre perfect și prezent și, respectiv, im-perfectul prezent – în **Ființă și Timp** – prin *wie es je schon war* există o legătură directă rezultă și din comentariul lui Heidegger la **Fizica IV 10-14**, fiindcă, dintre toate ocurențele lui **OP**, el o reține doar pe cea însoțită de... im-perfect. Asupra acestei cruciale chestiuni vom reveni, evident.

NOTE

- 1 *Metafizica*, IV, 4, 1006b, 19.
- 2 Rémi Brague, *op. cit.*, pp.11-12.
- 3 *Timeu*, 37d, 5.
- 4 Cf. R. Brague, *op. cit.*, pp. 13-14.
- 5 *Timeu*, 37c, 5-e, 5.
- 6 *Definiții*, 411b, 3.
- 7 *Op. cit.*, Cap. 3.
- 8 *Timeu*, 37d, 5-e, 1.
- 9 *Ibidem*, 37d, 5-6.
- 10 *Ibidem*, 37e, 1-2.
- 11 *Ibidem*, 38b, 6-c, 3.
- 12 R.A. Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, London, 1888.
- 13 A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 190.
- 14 W. Scheffel, *Aspekte der platonischer Kosmologie*, Leyde, 1976, p. 50.
- 15 A.J. Festugière, *Le sens philosophique du mot ἥν*, „*Etudes de Philosophie Grecque*“, 1976, p. 267 și urm.
- 16 J.F. Callahan, *Four views on Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, 1948, p. 25.
- 17 R. Brague, *op. cit.*, p. 34.
- 18 Proclus, *Comentariu la Timeu*, IV, 50. 23-26.
- 19 R. Brague, *op. cit.*, p. 57.
- 20 *Ibidem*, p. 57.
- 21 *Fragmentul 131* (Schroeder).
- 22 *Timeu*, 37d, 1.
- 23 *Ibidem*, 38b, 6-7.

- 24 *Ibidem*, 37c, 5-6.
- 25 *Ibidem*, 34a, 6-7.
- 26 Plotin, *Eneade*, III, 7, 2, 1-4.
- 27 *Fizica*, IV, 11, 218b, 3-5.
- 28 *Comentariu la Timeu*, IV, 33. 29-31.
- 29 *Ibidem*, 33. 26-30.
- 30 *Ibidem*, 33. 31-34. 4.
- 31 *Timeu*, 39c, 6-d, 2.
- 32 Proclus, *Comentariu la Timeu*, IV, 17. 27-28.
- 33 *Timeu*, 48e 1-49a 4.
- 34 Jacques Derrida, *Chôra*, în *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes, Paris, 1987, p. 265.
- 35 *Timeu*, 51b, 1.
- 36 *Ibidem*, 50e, 4-5.
- 37 *Ibidem*, 50d, 4-8.
- 38 *Ibidem*, 51a, 8.
- 39 *Ibidem*, 52b, 5-6.
- 40 F. Bassfreund, *Über der zweite Prinzip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato*, Berlin, 1886, p. 48.
- 41 Ed. Zeller, *Geschichte der Griechische Philosophie*, B. II, Fues' s Verlag, Leipzig, 1889, p. 719.
- 42 *Timeu*, 50c, 2.
- 43 *Ibidem*, 50e, 9.
- 44 A. Rivaud, *Le problème du devenir*, ed. Felix Alcan, Paris, 1906, p. 297.
- 45 *Metafizica*, I, 7, 988a, 25.
- 46 *Op. cit.*, p. 740.
- 47 Léon Robin, *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*,

- în *La pensée hellénique des origines à l' Epicure*, p. 247.
- 48 *Timeu*, 52b.
- 49 *Ibidem*, 52a.
- 50 *Ibidem*, 49e.
- 51 *Ibidem*, 49a, 6.
- 52 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, în *Gesamtausgabe*, Bd. 40, p. 71.
- 53 Cf. *Fileb*, 15b; 16c, d; 18a; 24e etc.
- 54 Paul Natorp, *Plato' s Ideenlehre*, Hamburg, 1903.
- 55 M. Heidegger, *Heraklit*, în *Gesamtausgabe*, Bd. 55, p. 335.
- 56 Cf. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, P.U.F., Paris, 1987, p. 217.
- 57 Cf. A. Rivaud, *op. cit.*, p. 308; A. Boutot, *op. cit.*, p. 230.
- 58 J. Derrida, *op. cit.*, p. 276.
- 59 *Ibidem*, p. 279.
- 60 *Timeu*, 26c.
- 61 *Ibidem*, 22b.
- 62 *Ibidem*, 50c, 6-d, 2.
- 63 *Ibidem*, 50c, 4-5.
- 64 *Ibidem*, 50c, 5.
- 65 *Ibidem*, 50c, 3.
- 66 *Ibidem*, 31a, 4-6.
- 67 *Ibidem*, 51a, 8-b, 6.
- 68 *Ibidem*, 49d, 1-8.
- 69 *Ibidem*, 52a, 1-4.
- 70 *Ibidem*, 52c, 6-d, 1.
- 71 M. Heidegger, *Heraklit*, în *op. cit.*, p. 346 și urm.
- 72 *Timeu*, 39c-d.
- 73 *Ibidem*, 49a, 8-10.

- 74 *Ibidem*, 49c.
75 *Ibidem*, 49e, 6-7.
76 *Ibidem*, 49e, 4-5.
77 *Ibidem*, 50a, 5-9.
78 *Ibidem*, 48b, 5-8.
79 *Lakhes*, 191e, și urm.
80 *Op. cit.*, p. 118.
81 *Lakhes*, 191e, 8-192a, 3.
82 *Menon*, 70a, 4-71a, 7 *apud* Platon, *Opere*, vol. II, trad. Liana Lupaș și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 373, cu singura modificare a echivalentului lui *tí pot' esti*.
83 *Ibidem*, 70a.
84 *Sofistul*, 216c-d *apud* Platon, *Opere*, vol. VI, trad. Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
85 *Ibidem*, 216c, 1-2.
86 *Ibidem*, 218b-c, cu singura modificare a echivalentului lui *tí pot' esti*.
87 *Categorii*, I, 1a.
88 *Sofistul*, 229d, 3-4.
89 *Ibidem*, 240a, 2-4.
90 *Ibidem*, 221a, 6-7.
91 *Sein und Zeit*, p. 325-326.

CAPITOLUL II

PRINCIPIILE TIMPULUI

E uimitor să constăți cât de multe dintre temele consacrate ale aristotelismului se regăsesc în *Dialogurile* ultimului Platon. Deși tensionate, relațiile dintre maestru și discipol par să nu fi afectat, totuși, transmisia (naturală)-de la maestru la discipol (și, de ce nu: invers)-a unor importante „obsesii” teoretice. Să nu uităm (în plus) că, dacă Stagiritul s-a despărțit de maestrul său, acest lucru s-a întâmplat și pentru că principalele argumente aduse împotriva platonismului (clasic) fuseseră formulate deja de Platon însuși. De aceea, felul în care ultimele încercări ale maestrului au putut pregăti soluția discipolului său constituie un subiect nu numai pasionant ci și de neocolit.

1. *Materia formaliter. A opta ocurență a lui hó pote (OP)* – Să examinăm, ca dovadă, un pasaj din *Despre generație și corupție*, care poate foarte bine trece drept o continuare firească a lui *Timeu*. Aristotel ridică, mai întâi, problema raporturilor dintre materie – *hê hýlê* – și contrarii, pentru a sublinia apoi că acest *non-existent*, adică materia însăși, este una și aceeași, indiferent dacă ar fi vorba despre foc, despre pământ sau despre vreunul din celelalte elemente. El reia astfel, într-un mod implicit, termenii discuției din *Timeu*, dedicate lui *khôra*. Odată recuperată diferența

ontologică în privința lui *hýlē* – care, la fel ca *khôra*, rămîne una și aceeași, nediferențiată, în toate cele patru stihii aparente – Stagiritul pune problema raportului dintre *hýlē* și elementele însele: „există oare o materie diferită pentru fiecare din elemente sau atunci se prea poate ca ele să se nască unul dintr-altul, deși nu în felul contrariilor?“¹. Elementele nu sînt niște simple contrarii; ele se preschimbă unele într-altele în urma unui circuit al modificărilor calitative, identic cu cel din *Timeu*. Unicul subiect al schimbărilor – *khôra* – are, așadar, în *hýlē* un pendant pe măsură. Dar, ca și în cazul anterior, mai trebuie clarificat cum anume rămîne materia identică în toate aceste schimbări. Răspunsul lui Aristotel este, din nou, același cu cel din *Timeu*: „Ceea ce e să dăinuie de fiecare dată (ca una nediferențiată – n.n.) (ὅ μὲν γὰρ ποτε ὅν ὑποκεῖται) este aceeași; cît privește ființarea însă (τὸ δ' εἶναι), nu este aceeași“².

Regăsim, în consecință, și aici, într-un context de inspirație platoniciană, alternanța fundamentală dintre *OP/ TE*. Întrebîndu-se asupra sensului ei, H. Joachim crede că cei doi termeni se suprapun, în fapt, peste *formaliter*, respectiv, *materialiter*³, soluție la care subscrie și R. Brague⁴. Mai mult, exegetul francez adaugă o remarcă cu totul decisivă (în acest context), și anume, aceea că este necesar să facem distincția dintre *formaliter* și *materialiter* în *interiorul materiei* însăși. Ceea ce sugerează, pînă la urmă, și Joachim: „ar trebui să distingem între materia primă și materia informată. Materia informată care este aer ar fi atunci diferită de materia informată care este apă“⁵. Cu alte cuvinte, nu este vorba aici de a compara materia, pe de-o parte, și forma, pe de alta, cît de a sesiza, repetăm, această

diferență **OP/ TE** în materia însăși. Se vedește, prin urmare, un lucru (poate) neașteptat – acela că **OP** relevă mai degrabă de ceea ce s-ar putea numi *materia formaliter* (una, încă, „ne-informată“), în vreme ce **TE** relevă, dimpotrivă, doar de *materia... materialiter*. Rămîne, desigur, de soluționat foarte serioasa dificultate a definirii statutului unei materii... formale (expresie care pune sub un serios semn de întrebare opoziția absolută dintre formă și materie). Ceea ce putem acum anticipa este, mai întîi, faptul că acest (să recunoaștem: paradoxal) statut dublu al materiei ne obligă să regîndim mai sus pomenita opoziție dintre formă și materie în termeni mult mai relativi decît o făcusem pînă acum sau, mai precis, în chiar niște termeni relativi. Trebuie să mai constatăm, apoi, că sensul lui *formaliter* asociat materiei poate induce în eroare fiindcă, într-adevăr, el poate lăsa a se înțelege că materia (în ea însăși) ar putea fi determinată „formal“ sau, invers, că ar putea fi formal „determinată“. Ceea ce, evident, nu este cazul. Dificultatea de a concepe materia **OP** rezidă, de fapt, tocmai în imposibilitatea de a o concepe pur formal, adică generic. Fiindcă, așa cum am văzut, *materia formaliter* trebuie să fie, în cele din urmă, materia **tuturor** formelor. Asupra acestui punct esențial vom reveni la momentul oportun.

1.1. Ciclul elementar – Ignorarea acestei diferențe dintre *materia formaliter* și materia formal determinată caracterizează și interpretarea lui Brague. Folosindu-se, ca punct de plecare, de procesul transformării elementelor unele într-altele, el se oprește asupra raportului dintre foc și pămînt, la care face referire textul aristotelic. Cele două elemente

sînt caracterizate printr-o *calitate comună* – secul – și prin altele două, contrarii – caldul, respectiv, recele. Putem, în consecință, spune că pămîntul reprezintă rezultatul procesului de răcire a focului, în prezența constantă a... secului. De aici, Brague trage concluzia că cea care este identică în schimbare n-ar fi materia ca atare (**OP**) ci materia seacă, adică o anume afecțiune *calitativă* (ce-i drept, „formală“, dar, repetăm, *determinată*) a ei: „această calificare împlinește funcția de substrat subzistent, în ciuda schimbării“⁶. Prin urmare, **OP** vizează „paradoxul“ substratului angajat de un predicat... Fragmentul ocurenței lui **OP** este tradus, din acest motiv, astfel: „Ceea ce e să dăinuie la un moment dat (materia, adică) este același lucru, dar ființa ei nu e identică“⁷. Asta mai înseamnă că tocmai această „calificare la un moment dat a materiei prime (aici=secul) este aceeași pentru foc și pămînt“⁸.

Deși foarte ingenioasă, soluția lui Brague ni se pare a fi, totuși, conjuncturală și, în cele din urmă, neconformă spiritului propriu al textului. Dacă ne mărginim doar la foc și pămînt, am putea într-adevăr spune că secul reprezintă un fel de „substrat“. Dar poate, oare, *exista* un sec *în sine*? O asemenea eventualitate e cu totul neconformă ontologiei aristotelice, pentru care genurile ideale nu reprezintă efectul ipostazierii unor proprietăți „materiale“. Altfel spus, o asemenea „materie inteligibilă“ ar fi constituit obiectul știutei critici pe care Aristotel a adus-o confuziei platoniciene dintre *esența generică* și *universalul specific* (cum e, între multe altele, secul însuși). Brague cade, implicit, în aceeași confuzie afirmînd, în chip de concluzie, că „substratul despre care secul este predicat constituie, în fapt, materia primă“⁹. (În cel mai bun caz, am putea doar spune că substratul

nedeterminat, care revine la materia primă, ne e întotdeauna *mijlocit* printr-o asemenea *apercepție cu caracter predicativ*, precum este cea a secului.) Din textul lui Brague nu rezultă faptul că orice *predicat formal determinat* e însoțit de expresia unei *nesaturări cu totul ne-determinate*, fapt care îl obligă pe Aristotel să postuleze „existența“ unei materii **OP** ne-determinate. (Clarificarea deplină a semnificației acestei din urmă materii constituie, cum spuneam, obiectul unei cercetări viitoare.) Putem acum aduce ca probă a acestui caracter ne-determinat faptul că fragmentul nostru face referire explicită la *toate cele patru elemente*¹⁰. Astfel încât, atunci când secul rămîne stabil în timp ce caldul devine rece – așa cum se întîmplă în cazul focului ce se transformă în pămînt – s-ar putea foarte bine ca focul să se transforme și în aer și atunci caldul rămîne permanent în timp ce tocmai secul devine acum umed... Acestea sînt și motivele pentru care provocarea intelectuală pe care o reprezintă conceptul unei *materia formaliter* rămîne, deocamdată cel puțin, fără răspuns.

1.2. Unicitatea substratului – Nici una dintre calitățile fundamentale – caldul și recele, secul și umedul – nu are deci un statut privilegiat. Ele alcătuiesc niște simple contrarii și se află într-o perpetuă trans-mutație. De ce, oare, subliniază Aristotel că nu e vorba aici de o schimbare asemănătoare aceleia a contrariilor? Părerea noastră este că problema substratului depășește, în fapt, situațiile particulare: secul – „substrat“ al transformării pămîntului în foc, caldul – „substrat“ al transformării focului în aer, umedul – „substrat“ al transformării aerului în apă sau recele – „substrat“ al transformării apei în pămînt. Aristotel caută

un substrat comun al **tuturor** „substraturilor“ posibile. De aceea insită el asupra faptului că *nu ne mai putem mărgini la raportul dintre contrarii*, căci pământul nu este contrariul focului, de vreme ce amîndouă sînt seci, focul nu este contrariul aerului, de vreme ce amîndouă sînt calde, aerul nu este contrariul apei, de vreme ce amîndouă sînt umede, iar apa nu este contrariul pământului, de vreme ce amîndouă sînt reci. De aceea, traducerea lui **hó pote** prin „ceea ce este *la un moment dat* (secul, de pildă)“ și nu prin „ceea ce este *de fiecare dată* (indiferent dacă e vorba de sec, cald, umed sau rece)“ ratează tocmai **sensul cardinal** ce caracterizează *substratul ultim*, sens pe care Stagiritul îl căuta în mod explicit. Pentru că „ceea ce este la un moment dat“ nu o constituie nici măcar secul, ci focul sau pământul ca act existențial și (oricum) în nici un caz materia lor comună. Dar dacă *prôtê hýlê* se găsește, ca și *khôra* de altfel, *dincolo de orice formă* – fie ea foc, aer, apă sau pământ – ne întrebăm, iarăși, cum mai poate fi privită **strict formaliter** (în sensul unei dependențe de o anumită formă) această materie primă? Pare, așadar, evident că problema pusă de Aristotel în **Despre generație și corupție** – cum este posibilă o materie primă, *dincolo de orice formă* – este identică cu cea formulată de Platon în **Sofistul** – cum e posibil să existe *în ceea ce diferă* ceva care este de fiecare dată *același* ?

Soluția lui Brague pune între paranteze tocmai faptul că *este* (nu „există“ !) *o singură materie* fiindcă, alături de *prôtê hýlê*, ea ar putea presupune cîte o materie pentru sec, cald, umed și, respectiv, rece. Or, în această privință, Aristotel este, iată, foarte clar: există o singură materie, nediferențiată – *akhôriston* ¹¹ – și

una ca număr – *mían tô arithmô*¹². Ceea ce verifică încă o dată, dacă mai era nevoie, substituția propusă de noi pentru **OP** – „Unu *nediferențiat*“ și, implicit, valoarea cardinală a lui **OP** însuși. În acest fel, singura soluție de a clarifica statutul acestei *prôtê hylê*, veritabilă expresie a alternanței fundamentale, este aceea de a relua rezultatul din **Timeu** – *materia este, ca OP, una nediferențiată* ; atunci când *există*, însă, **TE**, ea este tocmai focul, aerul, apa sau pământul. Materia nu există, dar este. Toate elementele au o materie, dar *materia nu există „alături“ de elemente ci ca elementele însele*. Numai respectînd în mod strict semnificația diferenței ontologice angajate prin **OP/ TE** vom putea scăpa rigorilor paralogismului pe care existența celor două materii îl presupune.

2. OP și substratul – Dar analogia dintre **Corpusul** aristotelic și dialogurile platoniciene nu se mărginește la aceea dintre *khôra* și *hylê* sau la raportul dintre substrat și cele patru elemente. Ea privește și problema statutului celor patru calități fundamentale: secul, caldul, umedul și recele. Astfel, în **Timeu** ni se spune (fără echivoc) că, dacă nici unul dintre elemente nu se poate constitui într-un substrat, cu atît mai puțin o poate face vreuna dintre calități (ceea ce demonstrează că Platon însuși presimțise deja diferența dintre esențele substanțiale și universalele specifice). *Khôra*, singură, este un „ceva“ subzistent; celelalte existențe se rezumă doar la „ceva de un fel anumit“. Din acest motiv, apelațiunea de „acesta“ sau „aceasta“ nu poate fi conferită decît lui *khôra* „însă niciodată atunci cînd se spune despre ceva de un fel anumit – *cald sau alb sau oricare dintre calitățile contrare* – sau despre

indiferent *ce se constituie din calități* “¹³. Sublinierile ne aparțin.

2.1. Constituirea *habitus*-ului. A noua ocurență a lui *hó pote* (OP) – Simetria acestui text cu cel din ***Despre generație și corupție*** este evidentă. Căci, într-adevăr, aici, ca și acolo, se pune problema unui substrat care rămîne stabil, indiferent de natura calităților sale și, mai ales, de o manieră cu totul diferită de cea a substratului angajat de calitățile contrare. Reamintim, prin urmare, că, pentru Platon, *khôra* nu se constituie un „ce“ pre-determinat de vreuna dintre calități, infirmînd, implicit, soluția lui Brague, care avansa ideea existenței unei materii calificate prin sec, cald, umed sau rece, substrat al transformării elementelor unele în altele. Că orice calitate e **OP** pre-determinată în ***khôra***, respectiv, în substrat rezultă din următorul pasaj din ***Despre părțile animalelor***: „Ceea ce se găsește a fi de fiecare dată substratul (ὅ μιν ποτε τυγχάνει ὅν τὸ ὑποκειμενον) nu este cald, dar, odată cuplat, el este cald, ca și atunci cînd dăm, de pildă, un singur nume (ὄνομα) apei calde sau fierului cald“¹⁴. „Coincidența“ face ca textul să examineze tocmai caldul din ***Timeu***... De aceea, un comentariu... platonician la acest pasaj ni se pare, din nou, cel mai potrivit. Caldul însuși nu reprezintă un „acesta“, cum e substratul, ci doar un „ce“ de un fel anumit (specific), un *habitus* apercceptiv adică. În comparație cu acesta din urmă, ca și cu orice altă calitate, *tò hypokeímenon* este același de fiecare dată, ca Unu nediferențiat. Putem să extindem, și anume prin omonimie, natura *habitus*-ului și asupra „compusului“ pe care îl face el „cu“ substratul. Dar această „extensie“ (repetăm: pur

aperceptivă) nu privește pe *hypokeímenon* în calitatea lui de **OP**, ci doar „compusul“ însuși, iar pe acesta numai în calitatea lui *katà touónoma*. Avem, mai precis, de-a face cu o omonimie ce rezultă tocmai din natura termenilor „compuși“ sau, încă, din relativitatea *habitus*-ului perceptiv în raport cu propriul său substrat (de astă dată) aperceptiv. Putem, astfel, spune că fiertura este caldă, fiindcă ea angajează atât apa cât și caldul (fierbintele), dar nu putem, totuși, spune că apa, subiect al acestui „compus“, este caldă **OP**. Acest fragment din **Despre părțile animalelor** verifică, în mod indirect, și omonimia lui **OP**, definită de noi în prima parte și identificată în cele din urmă într-un fragment din **Sofistul**, ca sursă posibilă a ei.

2.2.OP și calitățile mediane. A zecea ocurență a lui hó pote (OP) – Cel de-al doilea text din tratatul **Despre părțile animalelor** reiterează aceeași idee a mai sus pomenitelor calități mediane: „Odată introduse aceste distincții, devine clar faptul că sîngele este, pe de-o parte, cald, la fel ca atunci cînd ne întrebăm ce era să fie pentru el faptul de a fi sînge (τὸ αἷματι εἶναι) (ca și cum am avea un singur nume ὁ νόματι τινι – pentru a desemna apa fiartă, despre care se spune că este caldă), dar, pe de altă parte, substratul și ceea ce este să fie de fiecare dată sîngele (ὅ ποτε ὅν αἷμα ἐστι) nu este cald. Așadar, în sine, într-un sens este cald, într-altul nu. Căci, cît privește definiția lui (τῷ λόγῳ), căldura va fi acolo, la fel ca albul în definiția omului alb; dar numai în calitatea lui de a fi afectat, pentru că sîngele nu este cald în sine (καθ' αὐτὸ)“¹⁵.

Să constatăm, mai întîi, că în acest pasaj Aristotel reia, simptomatic, ambele calități menționate de Platon în **Timeu** – caldul și, respectiv, albul, ceea ce constituie

o probă în plus în favoarea filiației posibile propuse de noi. Trebuie apoi să mai remarcăm ocurența completă a alternanței fundamentale atât în varianta ei primă – **OP/ TE** (aici *tò aímati eínai*) – cât și în cea secundă – **OP/ TL**, care ne trimite, implicit, la omonimia din **Sofistul**, cu al său deja semnalat *dià lógôn*¹⁶. Prin urmare, ceea ce este identic **OP** (substratul adică, precum și ceea ce este sîngele „de fiecare dată“, ca Unu nediferențiat) are – la fel ca în **Sofistul** – unul și același nume – *onómati tini* – cu propria sa calitate mediană – caldul. Faptul de a fi identic *katà toúnoma* și diferit **TE** sau **TL**, definește, însă, cum s-a văzut, atât omonimia platoniciană cât și pe cea aristotelică.

3. „Locul comun“ al calităților. Prima ocurență inedită a lui hó pote (OP) – Aceeași viziune asupra raporturilor dintre substrat și calitățile sale (mediane) o putem regăsi și într-un alt pasaj din **Topica**. El conține ceea ce inegalabilul Hermann Bonitz consideră a fi una dintre *ocurențele inedite ale lui OP*. Intervenția acesteia (cu totul ignorată de comentatorii ce i-au succedat lui Bonitz, inclusiv de Brague) apare semnalată în celebrul său **Index Aristotelicum** (627b) – culmea: chiar în legătură tocmai cu studiul lui Torstrik dedicat lui **OPO** – , alături de alte *trei* forme corupte ale lui **OPO** și de încă *nouă* forme autentice. În ce ne privește, credem că doar modestia lui Bonitz a putut face ca această esențială contribuție la istoria sintagmei noastre să cadă cu totul în uitare. Încercarea noastră se dorește a fi nu numai o cuvenită (deși, pentru Bontiz însuși, tardivă) restituire ci, mai ales un omagiu adus aceluia care a „inspirat“ atîtea importante „docte“ cercetări,

rămânînd (de tot atîtea ori) într-o nemeritată „umbră“.

Fragmentul cu pricina – **Topica, III, 5, 119a, 12-18** – reia aceeași idee a diferenței dintre calitățile proprii (intrinseci) și cele accidentale (extrinseci) ale substratelor: „Locurile comune ale mai multului și ale mai puținului trebuie concepute de o manieră cît mai generală cu putință. Astfel concepute, ele trebuie să fie valabile în cît mai multe dintre cazuri. Pe unele din aceste locuri ale multului sau puținului le putem enunța în mod universal prin simple alternanțe diferite ale expresiei. Ca, de pildă, atunci cînd afirmăm că cel ce posedă de la natură o anume calitate o are într-un grad mai mare decît cel ce nu o are de la natură. Prin urmare, dacă un lucru face, iar altul nu face ca unui subiect să-i aparțină o anume calitate, atunci, din acest punct de vedere (calitativ – n.n.), cel care o face de fiecare dată (ὁ ποτε ποιεῖ) este mai mare decît cel ce n-o face“. Cum se vede, pasajul nostru reprezintă o foarte corectă (și, în același timp, apropiată) generalizare a exemplelor din tratatul **Despre părțile animalelor**, care conțin cea de-a noua și, respectiv, cea de-a zecea ocurență a lui **OP**. Despre raportul dintre *khôra* și *locurile comune* vom mai avea ocazia să vorbim.

4.Aristotel despre ultimul Platon – Analogia dintre *khôra* și *hýlē* ar putea părea neașteptată. Într-adevăr, așa cum am văzut deja, *khôra* platoniciană are mai curînd sensul unui „receptacol universal“ decît acela de „materie“. Cel mai apropiat analogon al ei din **Timeu** este, în fapt, spațiul (locul). Din acest motiv, insistența cu care Aristotel revine asupra legăturii dintre *khôra* și *hýlē* trebuie analizată mai îndeaproape.

4.1. *Khôra* și doctrina nescrisă – O primă explicație ar putea fi aceea că, din diferite motive, Stagiritul nu a redat corect sensul lui *khôra* din ***Timeu***. Există astfel, după D. Ross, chiar un text aristotelic care pare să „demonstreze” acest lucru. Este vorba de un celebru pasaj din ***Fizica***, dedicat tocmai problemei spațiului (locului): „În orice caz, dacă ne e permis să facem această digresiune, Platon ar trebui să ne spună de ce anume Ideile și Numerele nu sînt într-un loc, dacă e adevărat că locul este participantul; iar asta se întîmplă fie că înțelegem prin participant Marele și Micul fie materia, așa cum e scris în ***Timeu***”¹⁷.

4.1.1. Anabaza lui *khôra* – Toți comentatorii sînt de acord că „participantul” la care face referire Aristotel este tocmai *khôra*. Or, niciunde în ***Timeu*** Platon n-a susținut că ideile ar putea să fie într-un loc¹⁸... Încercînd, totuși, să găsească rațiunea unei atari critici, W. Wieland e de părere că obiecția Stagiritului s-ar referi la un alt pasaj platonician – ***Fedru***, 257c – unde se vorbește, cu adevărat, de „locul supraceresc” al Ideilor¹⁹. Dar Aristotel nu citează aici decît pe ***Timeu***... În plus, nu putem lua de bună o expresie ca cea de mai sus – „«loc» *supraceresc*” – care, pentru Platon, are o valoare pur metaforică, fapt ce nu poate fi, evident, neglijat. H. Wagner și V. Goldschmidt merg chiar mai departe afirmînd că pasajul din ***Fizica*** nu face altceva decît să reformuleze mereu reiterata critică pe care Stagiritul o aduce doctrinei Ideilor: dacă locul participă la Idei și la Numere urmează că, la rîndu-le, Ideile și Numerele există, oarecum, într-un loc²⁰. Chiar în acest caz, nu se înțelege atunci de ce receptacolul platonician apare mai curînd ca analogon al materiei decît al locului. Și încă: ce sens

anume mai are ocurența Marelui și Micului în context, termeni situați, în mod evident, mult mai aproape de sensul diversității *materiale* decât de acela al omogenității *receptive*.

Soluția acestor dificultăți de interpretare a fost găsită, credem, de Pierre Aubenque. Ea aduce în discuție o nouă fațetă a raporturilor dintre participant (*khôra*) și participat (Ideile și Numerele). Astfel, în loc să pună problema „coborîrii” Ideilor și Numerelor într-un loc, așa cum sugeraseră Wagner și Goldschmidt, Aubenque se întreabă dacă nu cumva intenția lui Aristotel fusese, dimpotrivă, aceea de a examina *necesitatea prezenței, în chiar lumea Ideilor și Numerelor, a unui principiu al localității* ; ceea ce, pentru Aristotel, constituia un handicap încă și mai mare în calea acreditării teoriei platoniciene a Ideilor²¹. (Cum se vede, interpretarea lui Aubenque întâlnește și, astfel, confirmă teza noastră privitoare la existența imaginilor – fie ele arhetipale – în lumea Ideilor, existență care presupune, la rîndul ei, o anume *khôra* în care el să se imprime). O asemenea obiecție nu mai consună cu ceea ce îndeobște știam că reprezintă miezul criticii pe care Aristotel a adus-o doctrinei Ideilor. Pentru a surmonta noua și neașteptată dificultate, Aubenque ia în discuție o ipoteză cu totul inedită, și anume, aceea după care fragmentul cu pricina din *Fizica* nu ne înfățișează un „alt” Aristotel, autor al unei presupuse „noi” viziuni asupra platonismului, ci, mai degrabă, un alt Platon, autor al unei cu adevărat *noi viziuni asupra teoriei Ideilor*.

4.1.2. Khôra și mărimea – Există, prin urmare, o tîrzie, dar importantă modificare a doctrinei platoniciene despre *khôra*. Un atare indiciu era ușor de întrevăzut pentru că fragmentul cu pricina din *Fizica* vorbește

într-un mod explicit despre un *analogon inedit* al lui *khôra* – *Marele și Micul*. Și dacă orice încercare de a elucida, prin el însuși, textul aristotelic fusese sortită eșecului, lucrurile se prezintă cu totul altfel în momentul în care vom recunoaște în el „nu doar o aluzie la **Timeu** ci și la doctrina nescrisă a lui Platon, pe care acest text, prin conciziunea sa, nu ne permite să o reconstituim, dar care, spre norocul nostru, poate fi cunoscută prin mijlocirea altor surse“²².

E un fapt, credem noi, de-a dreptul uimitor că mențiunea expresă pe care Aristotel o formulează cu câteva linii mai sus la adresa *doctrinei nescrise* a lui Platon (despre *khôra*) a fost cu totul ignorată de comentatori. Iat-o, în toată simplitatea și, în același timp, importanța ei: „Ce-i drept, el (Platon – n.n.) nu numește receptacolul în același fel în **Timeu** și în doctrinele nescrise“²³. În ce anume constă această nouă denumire pe care autorul **Dialogurilor** o destinase pentru *khôra* e, acum, ușor de ghicit, pentru că fragmentul inițial precizează că participantul (*khôra*) mai purta numele de *Marele și Micul*. În sprijinul acestei identificări Aubenque aduce o serie de alte texte aristotelice, în măsură să confirme interpretarea²⁴. Toate astea la un loc, demonstrează, pe de-o parte, că fundamentul oricărui *habitus* al ființei îl constituie pentru Platon *două principii* – *Unul* și, respectiv, *Dyada indefinită a Marelui și Micului*, iar, pe de altă parte, că aceste două principii funcționează *nu numai în lumea sensibilă ci și în cea inteligibilă*.

4.2.Unul și Dyada indefinită – Pentru a susține această concluzie, P. Aubenque reia un suficient de edificator pasaj din **Metafizica**: „De vreme ce ideile sînt

cauzele celorlaltor lucruri, elementele Ideilor au fost considerate [de Platon] ca fiind elementele tuturor ființării. Astfel, Marele și Micul sînt principii tocmai în calitatea lor de materie, iar Unu, în calitate de esență. Fiindcă Ideile se constituie din aceste prime [elemente], prin participarea lor la Unu“²⁵. Reluînd, așadar, problema în termenii proprii doctrinei nescrise, Aristotel arată că aceasta din urmă se reduce la un *principiu formal* – *Unul*, care acționează în calitatea lui de esență (*ousia*)²⁶ – și la unul *material* – *Dyada indefinită* a Marelui și Micului, care acționează *katà tèn hýlên*²⁷. De aceea, se poate spune că Ideile joacă, în raport cu Unul, rolul *sui generis* de materie *subiacentă* – *hýlê hê hypokeiménê*²⁸, la fel cum cele sensibile reprezintă un fel de „materie“ pentru Idei. În consecință, *Dyada, Marele și Micul, există în Ideile însele*²⁹. Din acest punct de vedere, Stagiritul nu face decît să prefigureze (în numele lui Platon, evident) poziția neoplatonicilor, care, reamintim, prin revelarea dublei prezențe a *calităților mediane* precum și a *imaginilor* nu numai în lumea sensibilă ci și în cea inteligibilă, ajungeau, în mod necesar, la presupuziția unei *materii inteligibile*.

Sensul textului nostru din **Fizica** devine acum clar: „dacă Marele și Micul constituie, împreună, un element constitutiv al Ideilor și dacă Marele și Micul nu reprezintă decît un alt nume pentru ceea ce Platon denumesc în **Timeu** a fi «întinderea», atunci el trebuie să ne explice cum ar putea Ideile să *nu* se comporte spațial prin chiar definiția lor, consecință care contrazice atît simțul comun cît și alte aserțiuni platoniciene care afirmă non-localitatea Ideilor“³⁰. Deși echivalența dintre *khôra* și *Dyada indefinită* nu apare nicăieri în mod explicit, e

clar că pentru Aristotel, Marele și Micul sînt o determinație a *mărimii*: „locul li se pare a fi [platonicienilor] intervalul mărimii“³¹. Același comentariu îl făcuse Léon Robin care, evocînd cîteva dintre mărturiile mai vechilor comentatori (în speță cea a lui Theophrast, după care platonicienii asociază vidul, locul și infinitul Dyadei indefinite a Marelui și Micului, făcînd din toate astea niște genuri de rang egal cu acela al Numerelor ideale)³², le comentează astfel: „Aceste date ale tradiției imediate sînt prețioase în privința existenței în doctrina platoniciană fie a unui loc, fie a unei localizări sau a unui vid, care – oricum am dori să le numim sau chiar confundîndu-le cu ne-ființa sau cu Marele și Micul ori reducîndu-le la ele – , au avut funcțiunea lor pînă și în lumea inteligibilă“³³.

5.Sinoptica principiilor Ființei – Din toate aceste dezvoltări rezultă că tema centrală a ultimelor meditații ale lui Platon – care marchează enigmatica (și ultima) schimbare survenită în teoria Ideilor și, în consecință, obiectul așa zisei „doctrinei nescrise“ – e identică cu cea din *Timeu*. Într-adevăr, ea reia subiectul marii descoperiri teoretice consemnate în acest din urmă dialog – *khôra*, și, mai ales, calitatea sa de *intermediar* între lumea *Ideilor* (constituită prin analogie cu *Unul*) și, respectiv, lumea *lucrurilor* (creată prin analogie cu *Multiplul*). Numai că, în reflecțiile sale tîrzii, Platon *pare să fi eliminat poziția inițială* a lui *khôra* – aceea de *intermediar* între cele două principii – , pentru că, asimilată fiind cu mărimea ori cu Dyada *indefinită*, ea se *resoarbe*, în cele din urmă, într-*unul* dintre cele două principii inițiale, și anume în *Multiplu*. Această deplasare de sens face ca *khôra* însăși să sufere, așa

cum am văzut, o importantă mutație semantică: ea pierde, pe de-o parte, din statutul său *topologic* (examinat ulterior de către Aristotel) în favoarea unei aparențe mai curînd *cuantificate*, pentru a „cîștiga“, pe de altă parte, calitatea unei prezențe *ideale*, ce depășește angajamentul ei pur *terestru*.

Consecința imediată a acestei (dublei) prezențe a lui *khôra* (atît) în lumea Ideilor (cît) și în cea a lucrurilor pune, însă, în discuție validitatea raportul de excluziune dintre Unu (Idei) și Multiplu (lucruri), care constituise esența ontologiei platoniciene, în forma sa inițială. Doctrina nescrisă a lui Platon e afectată, așadar, de o importantă dilemă: 1. fie că *khôra* rămîne un intermediar între Unu și Multiplu, dar atunci ea nu mai poate fi confundată cu unul dintre principii (Multiplul, în speță); 2. fie că *khôra* se reduce la un principiu material (Multiplul), dar atunci nu se mai înțelege cum ar putea fi ea prezentă în lumea Ideilor (constituită prin analogie cu Unul). Dincolo de aporetica ei intrinsecă, doctrina nescrisă (a raporturilor dintre Unu și Multiplu) relevă, totuși, de efortul (inedit) pe care „ultimul“ Platon l-a depus în vederea surmontării dihotomiei dintre principiile Ființei. De altfel, reconsiderarea (cu totul neașteptată) a rolului Dyadei indefinite în constituirea Ideilor a dat prilej formulării unor foarte neortodoxe adagii (de o inspirație aristotelică implicită), care au făcut, în mod paradoxal, faima... neoplatonismului. Cel mai celebru rămîne acela consacrat prin **Eneade**: „Trebuie să spunem că, înainte de toate, indefinitul (*tò aoríston*) nu este pretutindeni disprețuit“³⁴.

5.1. Numărul principiilor – Se vedește, din nou, că *raportul dintre timp și eternitate*, care constituie tema încercării noastre, *reprezintă un pendant firesc al aceluia*

dintre *Unu și Multiplu*. Prin urmare, sensul aristotelic al alternanței fundamentale dintre **OP** (al cărui echivalent semantic îl constituie tocmai sintagma „Unu nediferențiat”) și **TE** (expresia proprie a multiplicității) – sintagme care, împreună, definesc locul geometric al diferenței ontologice – nu poate fi clarificat fără a discerne semnificația rupturii intervenite între maestru Academiei și „inteligența” ei – Aristotel. Fiindcă, în ciuda unor comentarii neoplatoniciene (și nu numai) care inclină să estompeze diferențele dintre cei doi, există totuși, în această privință, o ruptură veritabilă. Una recunoscută și revendicată de ambele „părți”.

Doctrina nescrisă a lui Platon crează, așa cum am remarcat, o oarecare confuzie în această privință. Astfel, dacă principalul mesaj al dezvoltărilor din **Timeu** era acela de a accepta necesitatea unui *al treilea termen* – **khôra** – între principiile contrare, ceea ce ni se propune în acest caz e să asimilăm **khôra** cu Multiplul și să extindem sfera acțiunii sale și asupra lumii Ideilor. În acest caz, însă, nu se înțelege dacă avem de-a face cu *trei* principii, ca în **Timeu**, sau numai cu *două*. Mai mult, dacă, pe de-o parte, **khôra** este prezentă atât în lumea sensibilă cât și în cea inteligibilă, atunci ea se poate constitui într-un fel de principiul *unic* al ființei, unul situat „deasupra” absolutei dihotomii dintre ideal și material și, în acest fel, dincolo de diferența dintre transcendent și immanent. Dacă, pe de altă parte, ar exista două materii – una sensibilă și alta inteligibilă – atunci de ce n-ar exista și două forme – una inteligibilă și alta sensibilă (așa cum, în cele din urmă, Platon însuși pare să fi acceptat în **Fileb**). Principiile însele s-ar multiplica atunci (într-un fel) la *patru* (sugerînd astfel o dublă cuplare a lor, o dată la nivelul sensibil, altă dată la cel inteligibil),

ceea ce revine, însă, la o viziune aristotelică *avant la lettre*, asupra căreia Platon n-a mai avut, probabil, timp să insiste.

Cum se vede, dificultățile pe care doctrina nescrisă le ridică rămîn, în esență, aceleași. Ele sînt determinate, ca și pînă acum, de sarcina de a defini statutul *termenului mediu*, al lui *metaxy*. Pentru că, dintre toate cele patru variante ale sinopticii principiilor ființei, Platon nu putea accepta nici pe cea henadică (care acorda același statut ontologic Ideilor și lucrurilor), nici pe cea tetradică (care presupunea o acțiune directă a Ideilor asupra lucrurilor). Putem, așadar, reformula dilema doctrinei nescrise în următorii termeni: 1. dacă principiile Ființei sînt în număr de trei – Unu, Multiplul și intermediarul-atunci principiul intermediar cîștigă o evidentă preeminență în raport cu celelalte două, el resorbind, în acest fel, întreaga ființare (atît pe cea sensibilă cît și pe cea inteligibilă); 2. dacă principiile Ființei se rezumă la două – Unul și Multiplul-atunci cum mai poate fi asigurată unitatea Ființei însăși (ca una intermediară între acestea două).

5.2.Cearta principiilor – În afara calităților lor literare, *Dialogurile* platoniciene s-au impus, mai ales, printr-un stil de intelectie cu totul special. Fiindcă, deși par să „trăiască” doar prin intermediul personajele lor (de la care își iau adesea numele), textul acestora se constituie ca un (vast și, adesea, seducător) excurs pe marginea celor mai abstracte teme. Se întîmplă, însă, uneori ca diversele teorii luate în discuție să fie rodul eforturilor personale ale vreunui predecesor sau, mai rar, contemporan, iar atunci, dincolo de discursul filosofic propriu-zis, *Dialogurile* ne oferă niște adevărate (și prețioase) „portrete de epocă”. Dacă admirația lui

Platon pentru „inteligența” Academiei care era Aristotel a fost cu adevărat autentică, ne putem atunci întreba de ce oare numele Stagiritului nu figurează pe frontispiciul niciunuia dintre dialoguri? Chiar dacă tînărul discipol se situa (poate mult prea precoce) pe o poziție diferită de cea a maestrului său, urmele unor (după tradiție) celebre dispute ar trebui, în principiu, să poată fi detectate în chiar textul ***Dialogurilor***. Faptul că asemenea *grammaí* nu au fost, totuși, găsite de comentatori poate avea trei cauze: 1. fie că Aristotel însuși n-a reprezentat niciodată un punct de vedere demn de luat în seamă de maestrul său; 2. fie că poziția Stagiritului era atît de diferită (excentrică) încît ea nu putea cadra cu „economia” dialogurilor; 3. fie că adevărata concepție a lui Aristotel a rămas, în unele (esențiale) privințe, necunoscută... comentatorilor, deși ea apare (ce-i drept: ocultată) chiar în opera lui Platon.

La drept vorbind, nu ni se pare că primele două explicații rezistă la o analiză cît de cît lucidă. Într-adevăr, e puțin probabil ca cel care a dedicat cîteva (importante) dialoguri (pînă și) sofîștilor, să fi rămas insensibil la performanțele celui ce avea să scrie cele mai serioase cărți împotriva acestora din urmă: Aristotel (cu ale sale ***Respingeri*** împotriva sofîștilor). Și tot atît de puțin probabil este ca poziția lui Aristotel, oricît de diferită ar fi fost ea de cea a doctrinei Ideilor (pe care Stagiritul o pusese, de altfel, în discuție încă în vremea în care frecventa Academia), să nu fi constituit obiectul vreunei dezbateri consemnate într-unul din ***Dialogurile*** platoniciene. Chiar dacă numele protagonistului ei putea fi trecut sub tăcere. Nu-i putem pretinde lui Platon să-și fi iubit criticii. Dar nici nu-l putem suspecta de ignorarea ideilor lor. Mai ales atunci cînd acestea atingeau miezul

meditațiilor sale.

6. Platon despre primul Aristotel – Nu vom ști, poate, niciodată cât anume din anecdotica privitoare la relațiile dintre Platon și Aristotel corespunde, în fapt, realității.

Se spune, bunăoară, că Stagiritul îl cam agasa pe maestrul său, că întâmpinările sale, foarte insistente se pare, îl făceau pe stăpînul Academiei să-și piardă nu numai buna dispoziție, ci și răbdarea... Putem bănuî cîte ceva despre toate astea dacă ne reamintim că multe dintre capitolele **Corpusului** aristotelic se constituie dintr-o deloc simplă înșiruire de întrebări. Și ce (de) întrebări!

6.1.„Mărul discordiei“ : Unul – Multiplu – Încercînd să discernem mai sus pomenitele *grammai* în chiar **Dialogurile** platoniciene, credem a fi dat peste (fericita) probă a unei asemenea semnificative dispute. Ea examinează, deloc întâmplător, tocmai problema raporturilor dintre Unu și Multiplu și apare în primele pagini din **Fileb**: „Vorbesc despre problema sosită chiar acum, uluitoare cumva prin firea ei: căci e uluitor de spus că Multiplul este Unu și Unul Multiplu și este ușor de combătut cel care ar susține oricare dintre aceste afirmații“³⁵. Cel care îl uluise (în sens ironic, evident) pe Platon cu un asemenea „salt mortal“ al gîndirii – și ce altceva înseamnă să afirmi că „raportul dintre Unul și Multiplu se rezolvă prin chiar dispariția lui“ dacă nu un veritabil „harakiri“ intelectual – , cel care, neascultător fiind din fire, nu s-a învoit, „ca toată lumea“, să lase toate dificultățile problemei „în pace“, cel silit „să afirme, în consecință, prăpăstii“³⁶ era, cum

sperăm să demonstrăm, tocmai tânărul Aristotel.

6.1.1.Hó pote (OP) în Fileb – Tema dezbaterii din **Fileb** este plăcerea. Ca și în alte dialoguri, dificultatea cercetării (încredințate și de astă dată lui Socrate) constă în aceea de a recupera semnificația unică a Ideii din multitudinea de contexte a ocurențelor sale. (Cum am putut remarca, tocmai o asemenea întreprindere a condus la formularea alternanței fundamentale dintre **OP/ TE**.) Spre deosebire de tipul de investigație al celorlaltor dialoguri, cercetarea din **Fileb** se confruntă, însă, cu o provocare în plus-aceea de a asigura unicitatea conceptului de plăcere în situația în care plăcerile însele pot fi prilejuite de lucruri *contrare*. Datorită acestei inedite împrejurări, Socrate se îndoiește că plăcerea poate fi cu adevărat o Idee, „căci, la auzul numelui ei simplu, plăcerea pare a fi ceva unic; și totuși ea posedă forme diverse și cumva lipsite de asemănare între ele. Privește: spunem că și omul nesăbuit are parte de plăcere, dar și cel cumpătat se bucură de cumpătarea sa, la fel ca și cel lipsit de minte, plin de opinii și de speranțe neroade. Iar dacă cineva ar declara că ambele tipuri de plăceri sînt asemănătoare, cum de nu s-ar înfățișa el, pe drept, ca un nerod ?“³⁷.

Cu toate astea (și pe bună dreptate), Protarkhos își ia curajul de a replica următoarele: „Aceste plăceri, Socrate, decurg din obiecte contrare, dar ele însele, în sine, nu sînt contrare. Fiindcă în ce fel n-ar fi plăcerea lucrul cel mai asemănător dintre toate cu plăcerea, adică cu sine însăși?“³⁸. Recunoscînd că plăcerea e „prin gen (*katà tautòn génei*), un întreg unic (*pân hén*)“, dar că „dintre părțile ei unele sînt cît se poate de potrivnice (*enantiótata*) altora, iar altele se întîmplă să aibă nenumărate diferențe“³⁹,

Socrate concludă, totuși, astfel: „Mă tem, așadar, ca nu cumva să găsim unele plăceri *opuse* (s.n.) altor plăceri“⁴⁰ și încă: „Să nu dai crezare acestui raționament care face ca *realitățile cele mai potrivnice să ajungă una* (s.n.)“⁴¹. De aceea, pentru că unele plăceri sînt bune iar altele rele trebuie să abandonăm, crede el, ideea plăcerii în sine și să o subordonăm binecunoscutei teme a binelui și răului. În acest fel, întrebarea asupra esenței unice a plăcerii se reduce, pînă la urmă, la aceea asupra naturii speciale a Binelui de a fi întotdeauna Unu nediferențiat sau, în versiunea literală, asupra naturii sale de a fi identic cu sine, și anume, de fiecare dată „διερωτώμενος ὅ, τι ποτέ ἐστὶν τὰγαθόν“⁴². Iată o nouă ocurență platoniciană a lui **hó pote (OP)**, una care intervine în chiar contextul disputei dintre Platon însuși și Aristotel.

6.1.2.Coincidentia oppositorum – Să remarcăm, mai întîi, că toate rezervele maestrului Academiei gravitează în jurul unei singure obiecții de principiu: nu putem avea pretenția ca „sub“ termenii contrarii să existe vreo realitate unică. Aducerea în discuție a binelui (presupus analogon al plăcerii) nu face decît să deplaseze dificultatea, căci confuzia dintre plăcere și Bine cade în aceeași „greșeală“ a presuposiției unității contrariilor într-o unică realitate: „Ce spui, Socrate? – îl întîmpină, așadar, Protarkhos. Socoți că cineva, după ce a stabilit că plăcerea este Binele, va încuviința și va îndura afirmația ta că unele plăceri sînt bune, iar altele, diferite – rele?“⁴³. Iată care este, în concluzie, noua noastră dilemă: 1. dacă plăcerea este un analogon al Binelui, iar plăcerile „rele“ sînt *ab initio* excluse, cum mai poate fi salvată unicitatea ideii însăși de plăcere;

respectiv: 2. dacă plăcerea are, totuși, o unicitate care-i este proprie, atunci ea trebuie să-și asume unitatea contrariilor iar, la limită, unitatea dintre bine și rău...

6.2.Katabaza lui Unu – Marea surpriză a acestor noi dezvoltări rezidă, cum se vede, în reafirmarea unei teme ce avea să polarizeze toate eforturile ultimului Platon: natura identității ne-identicului. Dar în ***Fileb***, se afirmă (în modul cel mai clar) chiar ceva mai mult, și anume, că *trebuie să acceptăm existența unui fel de „unu“ și în privința celor ce se nasc și pier*, chiar dacă acestea din urmă pot fi niște plăceri „rele“ : „În acest caz, s-a acceptat, cum spuneam, că un atare «unu» nu trebuie pus la îndoială“⁴⁴.

Din păcate, după acest excurs prealabil (cu valoare de aplicație), Socrate crede că poate tranșa dilema de mai sus optînd pentru prima ei formulă – plăcerea se asimilează Binelui – , la care adaugă mențiunea după care natura acestuia diferă principal de Unul angajat de Idei. Neglijînd cu totul eventualitatea unei *relații intime dintre cei doi „unu“* – cel sensibil și cel inteligibil – , relație ce decurge din dezvoltarea celei de-a doua formule a dilemei noastre – pe care, ca atare, *nu reușește s-o excludă !* – Platon se concentrează asupra dificultăților ce decurg din statutul de unicitate al Ideilor: „Problema este, mai întîi, dacă trebuie concepută ca reală cu adevărat existența unor astfel de unități. Apoi în ce fel trebuie să presupunem aceasta: fiecare unitate, fiind ea mereu una și aceeași, fără să accepte naștere sau pieire, fiind în totalitate și în chipul cel mai stabil una, cînd ea ajunge apoi în lucrurile multiple și în cele nelimitate, trebuie oare socotit că ea se împrăstie și devine o multiplicitate? Sau ea ajungînd acolo în întregul

ei, despărțită de ea însăși, ceea ce ar părea, dintre toate, situația cea mai imposibilă, anume ca una și aceeași entitate să ajungă concomitent în Unu și în Multiplu. Acestea sînt problemele legate de Unu și Multiplu“⁴⁵.

Fragmentul de mai sus reia, în modul cel mai fidel, cele două alternative dilematice deja definite. El mărturisește (fără echivoc) opțiunea lui Platon pentru *prima* dintre acestea, cea care, afirmînd transcendența absolută a Unului ca Bine suveran, constată, simultan, precaritatea prezenței sale în lumea imanenței, unde Unul însuși se transformă, practic, în Multiplu, un Multiplu asimilat răului. Din acest punct de vedere, *doctrina platoniciană se rezumă la expresia unui raport exterior dintre o unitate (participată) și o multiplicitate (participantă)*. Cea de-a doua alternativă, despre care se spune că face afirmații de-a dreptul „prăpăstioase“, susține, dimpotrivă, *posibilitatea unei legături intrinseci între Unu și Multiplu*, a unei „relații“ care, *suspendînd practic distanța dintre termenii*, presupune, în mod implicit, aceeași intimitate între Transcendență și imanență, Bine și rău, Inteligibil și sensibil.

6.3. Primul portret al tînărului Aristotel – Să vedem acum cine anume e acela care, „nedeprins cu raționamentele“, cutează, totuși, a susține aceasta din urmă soluție: „Spun că felul nostru de a vorbi și de a gîndi, care identifică Unul și Multiplul se regăsește pretutindeni, în tot ceea ce se spune și s-a spus dintotdeauna, acum și demult. Și nu se poate crede că acest fel își va conține cîndva prezența, nici că el ar fi apărut acum, ci el este așa cum este, pe cît îmi pare, o afecțiune fără moarte și fără bătrînețe. Iar de fiecare dată cînd vreun tînăr, gustînd pentru înțîia oară din felul

acesta, bucurându-se de parcă ar fi găsit o comoară de înțelepciune, intră în delir de plăcere (*sic!*) și, bucurându-se din matcă orice argument, ba înfășurând și confundând totul în Unu, ba, iarăși, desfăcând și îmbucătățind totul. El cel dintâi, mai mult decât pe oricine altul se pune în încurcătură, apoi îl pune în încurcătură mereu pe cel din preajmă, fie el mai tânăr sau de aceeași vîrstă, necruțîndu-și nici tatăl, nici mama și nici vreun alt ascultător, puțin lipsind să nu facă același lucru și cu restul viețuitoarelor, nu numai cu oamenii, devreme ce nici pe vreun neștiutor de greacă nu l-ar cruța, numai de și-ar afla vreun tălmăci!“⁴⁶.

Să constatăm, mai întîi, cît de diferit se prezintă acest „portret“ al tinereții în raport cu cel din *Timeu*. Un lucru este, deocamdată, cert, acela că tînărul cu pricina pare a-și fi făcut o plăcere din obiceiul de a-i prilejui maestrului ne-plăceri... Se poate, în consecință, spune că el era (și în acest fel) „consecvent“ cu propria sa opțiune filosofică – cea a afirmării unității contrariilor. Pentru identificarea lui avem la dispoziție cel puțin două indicii.

6.3.1.Indiciul exoteric – Primul element de identificare ni-l furnizează exemplele pe care Platon le invocă atunci cînd examinează ceea ce el a numit a fi doctrina participației Ideilor, doctrină afectată de aceeași (veche) limitare a *omonimiei*. Într-adevăr, în momentul în care autorul lui *Fileb* ia în discuție alăturarea dintre o formă și o altă formă⁴⁷, el dă ca exemple „Omul“ și „Boul“⁴⁸. Or, acești doi termeni constituie tocmai genurile la care face apel Aristotel pentru a ilustra, în *Categorii*, definiția *sinonimiei extra dictionem*⁴⁹. Diferența dintre Platon și Aristotel revine, din nou, la aceea dintre omonimie și sinonimie. Faptul că omul și boul pot fi,

totuși, sinonimi (*extra dictionem*) constituie, cum lesne se poate bănuî, „răspunsul“ pe care Stagiritul îl contrapune ironiilor maestrului său.

6.3.2. Indiciul esoteric – Dar există și probe ce țin de esența problemei însăși – clarificarea raportului dintre Unu și Multiplu. Iată, deci (mai întâi), felul în care Aristotel caracterizează, în sine, alternativa platoniciană. Din mulțimea textelor consacrate subiectului să-l alegem pe cel din cartea **Z** a **Metafizicii**: „Cei care admit existența Ideilor au avut, pe de-o parte, dreptate când le-au recunoscut o existență separată, întrucât, prin aceasta, au vrut să facă din ele niște substanțe; dar, pe de altă parte, ei comit o eroare atunci când încearcă să facă din Idee Unitatea unei Pluralități“⁵⁰. Interesat să asigure separația (absolută) a Ideilor (de lucruri), Platon „nu le-a mai putut înfățișa ca identice, în specie, cu lucrurile supuse distrugerii“⁵¹. Or, asta ar fi însemnat afirmarea clară a identității (în specie) a Unului cu Multiplul și, în mod implicit, a aceleia (în esență) dintre Unul inteligibil și unul situat în „tabăra celor ce se nasc și pier“ (despre a cărei existență vorbise Platon însuși).

Dar și mai evident ne apare acest lucru examinând un alt pasaj din **Metafizica**, trecut, pe nedrept, cu vederea. El este pregătit de un mic fragment care reia problema celor două ocurențe ale lui Unu – cel sensibil și cel inteligibil, în contextul unei mai ample discuții consacrate naturii numărului și mărimii. Și de astă dată, e vorba de o aplicație ce vizează genul animal (același cu cel luat în discuție de Platon în **Fileb**): „Ne putem, astfel, întreba dacă Ideea de animal este immanentă în animalul luat ca un exemplar individual sau dacă Animalul în sine este ceva deosebit? Dacă Animalul în sine nu este separat de exemplarul concret, cazul nu prezintă

nici o greutate; dar dacă, *așa cum ne încredințează platonicienii* (s.n.), Unul și Numerele sînt considerate ca ceva separat, chestiunea nu este ușor de rezolvat, ca să nu spunem că e insolubilă. Tot așa, atunci cînd concepem *Unitatea din Dyadă* (s.n.) sau, în genere, din orice alt număr, o concepem ca Unul în sine, sau ca o *altă unitate, deosebită* (s.n.) de aceasta ?“⁵². Sublinierile din text sînt menite să contureze, o dată în plus, cunoscuta (de acum) poziție a lui Platon în privința raportului dintre Unu și Multiplu ca și punctul esențial în care Aristotel se desparte de maestrul său – teza identității celor doi Unu: a celui sensibil (din Dyadă) și a celui inteligibil (în sine).

Odată stabilit acest lucru, Stagiritul ține să reformuleze teza sa într-un limbaj ai cărui termeni ne sînt deja familiari: „Unii filosofi deduc mărimile dintr-o astfel de «materie» (omonimul sensibil al lui Unu – n.n.), alții le derivă din Punct (Punctul le pare a fi nu Unul, ci ceva asemănător lui Unu) și dintr-o «materie» asemănătoare Multiplicității, *dar nu din Multiplicitatea însăși* (s.n.)“⁵³. Iată, prin urmare, care este *opțiunea fundamentală* a lui Aristotel. *Unul nu stă „alături” de Multiplicitate. Unul este, Multiplul există*. Dar atunci cînd există, Unul se confundă cu Multiplicitatea însăși. De aici mai urmează că *o Multiplicitate în sine este imposibilă*. De aceea, orice Multiplicitate care există e deja o formă de ființare a lui Unu. Or, aceasta revine la a spune că Unul există ca Multiplu și că Multiplul este Unu, adică tocmai ceea ce afirmase năbădăiosului tînăr din **Fileb**: *soluția diferenței ontologice constă în identitatea ei...*

NOTĂ – Unul – Multiplu și heterothesis-o

asemenea paradoxală „soluție“ a dificultăților legate de problema principiilor Ființei și Timpului nu putea fi asumată de către oricine. De altfel, din cauza stranieții sale, ea a trecut (în majoritatea cazurilor) cu totul neobservată. Extraordinara noutate survenită în interogația Ființei prin opera Stagiritului poate fi sesizată abia după ce „ne vom fi eliberat, în prealabil, de imaginea pe care întreaga epocă post-aristoteliciană, pînă la noi, și-a făcut-o despre filosofia lui Aristotel. Cea mai fatală dintre neînțelegeri [...] avea să fie, înainte de toate, cea a teologilor medievali“⁵⁴. Într-adevăr, puțini dintre filosofi scolastici au remarcat contribuția Stagiritului. Între aceștia, cel despre care Heidegger credea a fi fost celebrul Duns Scotus (în fapt, Thomas din Erfurt) și căruia, deloc întâmplător, i-a consacrat teza sa doctorală. Astfel, în *Întrebările* sale asupra *Metafizicii* lui Aristotel, Pseudo Duns Scotus a avut curajul să afirme „cu o precizie ultimă“⁵⁵, că *idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia*⁵⁶. El reiterează, în consecință, același gând al unității identicului (Unului) și diversului (Multiplului), a cărui origine aristotelică e de acum stabilită. Reținut de singularitatea unei atari performanțe, Heidegger adaugă, deîndată, propriul său comentariu: „nici Unul și nici chiar cifra «unu» în calitatea ei de contrar al lui «doi» nu sînt la adevărata origine a gândirii [...] ci Unul și Celălalt, adică *heterothesis*“⁵⁷. Faptul ontologic primordial revine, și pentru Pseudo Duns Scotus, la unitatea principiilor Ființei ca Unu – Multiplu. Din acest motiv, Unul însuși poate fi numit prin paronimie cu Multiplu, ca „Unu nediferențiat“. E ceea ce am încercat și noi prin echivalentul semantic pe care l-am propus pentru **hó pote (OP)**. Faptul de a fi nediferențiat

conține în acest fel o *privație* care ni-l relevă pe Unu însuși în calitatea lui de a fi *intim* legat de Multiplu. (Asupra sensului fenomenologic al diferențierii, definit ca *mișcare* a Multiplului, vom reveni.)

Omnis determinatio est negatio, avea să spună, mai târziu, Spinoza. Or, dacă Unul și Multiplu sînt, la rîndu-le, determinații, urmează că amîndouă acestea pot fi privite ca niște privații (în sensul aristotelic al termenului). Se poate, deci, spune că atunci cînd afirmăm un lucru, angajăm, în mod implicit, și contrariul său. Mai mult: că efortul de a revela pe unul din termeni, coincide cu efortul (egal) de a-l oculta pe celălalt. În acest sens, diatriba platoniciană împotriva tînărului Aristotel e de-a dreptul revelatoare. Ea vădește, înainte de toate, ocultarea termenului opus – care, în acest caz, este Stagiritul însuși – , pentru că tînărul cu pricina din **Fileb** rămîne, în fapt, un anonim. În al doilea rînd, putem constata că respingerea violentă a soluției aristotelice – teza Unului – Multiplu – e direct proporțională cu insistența de care a dat dovadă maestrul atunci cînd, ulterior, a încercat să recupereze tocmai sensul ontologic al alterității... Cu cît mai relevant devenea interesul lui Platon pentru ipoteza Stagiritului cu atît mai ocultată devenea propria lui identitate, astfel că, în **Sofistul** (unde teza alterității este luată în discuție în mod explicit), Platon însuși apare ca un Străin (anonim). Am putea, prin urmare, converti sentența lui Spinoza adăugînd că *omnis negatio est determinatio*.

Revenind la caracterizarea relațiilor dintre maestrul Academiei și discipolul său, am putea, așadar, spune că *orice idealism revelat al „purității“ Unului este, în fapt, un materialism ocultat al „impurității“ Multiplului*. Sau, într-un limbaj teologic, că orice angelism se reduce

la efectul privației unui satanism. De aceea, cîtă vreme vom cădea în capcana dualității principiilor, vom rămîne prizonierii unei (neștiute, poate) multiplicități „demonice“. Și asta în ciuda „bunelor noastre intenții“... Nu există, practic, termen filosofic revelat fără contra-termenul său, ocultat. De aceea, poate, a ajuns Heidegger să bifeze (cu o cruce) pînă și denominația Ființei. Paronimia celor pe care Aristotel i-a numit *pròs ti* afectează tot ceea ce putem noi denumi prin limbaj, astfel că pînă și Unul, în ciuda „purității“ sale, poate purta, de pildă, numele de „privație a unei privații“. Dar „prin ce anume este *multitudo* o privație și, ca atare, *Unum*, privația unei privații?“⁵⁸. Iată ce ne împărtășește, în această privință, Pseudo Duns Scotus: „Se întîmplă adesea ca ceva să fie atribuit obiectelor ca o semnificație pozitivă cînd, în realitate, dacă este să ne referim strict la conținut, e vorba de o privație. Astfel termenul «corporal» înseamnă ceva privativ, dacă ne vom referi la conținut, în timp ce «incorporal» (spiritual) înseamnă ceva pozitiv. Dar cum realitatea materială ne e imediat mai apropiată și cunoscută decît Incorporalul și pentru că, pe de altă parte, semnificațiile pozitive ne sînt date anterior celor negative, noi împrumutăm cel mai adesea celor mai întîi cunoscute o semnificație pozitivă, iar celor de pe urmă cunoscute, una negativă. În acest fel percepem noi realitatea creaturii, care este limitată și finită și al cărei conținut, în comparație cu Ființa divină, nu e unul pozitiv, ca și cînd ar avea o semnificație pozitivă, pentru că ne este mai aproape; și, respectiv, drept o semnificație negativă, «in-finită», «ne-limitată», ceea ce, prin conținutul său, este pozitiv. Forma negativă a semnificației exprimă aici un conținut real pozitiv“⁵⁹. Despre felul în care Aristotel schimbă (în mod radical) paradigma

explicativă (nu numai platoniciană) a raporturilor dintre trup și suflet, părăsind principiu contrarietății pentru acela al privației, vom discuta mai târziu.

Dacă istoria filosofiei se rezumă la confruntarea dintre idealism și materialism atunci ea își pierde tocmai caracterul său *istorial*. Pentru că, atîta vreme cît devenirea nu afectează termenii înșiși, istoriografia nu poate ieși din circularitate. Din acest punct de vedere, prin suspendarea disputei sterile dintre Unu și Multiplu (mereu reiterată fie ca „ceartă a universalelor” – în evul mediu – fie ca „ceartă” modernă între empirism și raționalism), Aristotel a inaugurat (din punct de vedere filosofic) o cu totul *altă istorie*, cea care avea foarte curînd să survină – cea a *revelației Unului ca Multiplu*. *Istorialitatea* însăși scăpa astfel din capcana falselor „alternative”, pentru a *se deschide propriei sale fenomenologii*.

6.4.Staza Unului ca Multiplu – Revenind la formula inițială a acestei secțiuni – care, în mod paradoxal, reia unele dezvoltări proprii doctrinei platoniciene despre *khôra*, așa cum apare ea în ***Timeu*** (în speță, teza asupra raportului immanent dintre unitatea lui *khôra* și multiplele sale forme de ființare), ca și principala contribuție din ***Fileb*** (aceea după care trebuie să presupunem un fel de unitate pînă și în divers) – putem conchide că *Multiplul este habitus-ul lui Unu*. Sau (pentru a reitera expresiile folosite în comentariul la ***Timeu***) că Unul nu există în Multiplu ci *ca* Multiplul însuși. În acest fel, Stagiritul exclude orice posibilă exterioritate între Unitate și Multiplicitate, împlinind, cum am văzut, tocmai teza platoniciană din ***Timeu***, după care focul nu este foc ci *khôra* ca foc, apa nu este apă, ci

khôra ca apă etc. Determinarea Ființei prin intermediul multiplei semnificații a fiindului se vedește a fi, din nou, o împlinire a filosofiei ultimului Platon.

Totul concura în favoarea soluției lui Aristotel. *Chiar și ultimele demersuri ale lui Platon.* Așa cum avea să remarce Heidegger: „În ce privește, acum, problema de a ști dacă πολλαχῶς-ul lui Aristotel nu reprezintă decît o dezvoltare a învățăturii tîrzii a lui Platon, după care Unul este Multiplu (ἔν-πολλά) sau invers, dacă nu cumva ἔν-πολλά-ul platonician reprezintă doar forma platoniciană a unei înțelepciuni, survenite prin bătrînul Platon, ce avea să se trezească abia odată cu πολλαχῶς-ul aristotelic, asta n-o vom putea decide niciodată“⁶⁰. (Deși atît de delicată, clarificarea acestei esențiale paternități nu poate fi, totuși, eludată. Cu atît mai mult cu cît, așa cum vom vedea, sensul ei poate determina pe acela al orientării principalei opere a lui Heidegger – **Ființă și Timp**.) Într-adevăr, prin doctrina zisă „nescrisă“ Platon acceptase, implicit, că există un *principiu (anabatic) al Multiplicității în lumea Ideilor*, lume construită prin analogie cu Unul. Pe de altă parte, **Fileb** și **Sofistul** demonstrau *necesitatea existenței unui „unu“ (katabatic) în lumea sensibilelor*.

Itinerariul teoretic al lui Platon poate fi, așadar, rezumat din chiar perspectiva continuării sale de către Stagirit. El pare să fi avut trei principale etape: α. statuarea lumii Ideilor, analogon al lui Unu și, în același timp, realitate opusă lumii lucrurilor, analogon al Multiplului (doctrina platonismului clasic); β. încercarea de a surmonta ruptura dintre cele două lumi prin postularea unui intermediar, care, la început, va fi analogonul sensibil al lui Unu în lumea Multiplului (așa

cum apare el în scrierile târzii ale platonismului – **Fileb**, **Sofistul**), iar, în cele din urmă, γ. prin acceptarea analogonului Multiplicității în chiar lumea Ideilor și, deci, a lui Unu (cum se întâmplă în cazul doctrinei „nescrise“). „Morală“ acestui complicat parcurs este foarte simplă. Orice separație absolută a Unului de Multiplu eșuează prin dubla însinuare a unui principiu *ana-batic* al Multiplicității în chiar Unu, respectiv, a unui principiu *kata-batic* al Unității în chiar Multiplul. Cele două sensuri ale mișcării principiilor sînt, în fapt, simultane. De aceea, ele dau naștere unei *staze* (*héxis*), al cărei „precipitat“ îl constituie *habitus*-ul prin care Unul însuși se deschide ca Multiplu. Teza separabilității dintre Unu și Multiplu trebuia, în consecință, abandonată. (În ce măsură anume simultaneitatea dintre Unu și Multiplu atît în lumea reală cît și în cea ideală pregătește, totuși, o soluție „tipic“ aristotelică, vom vedea mai târziu.)

7.Confirmarea lui Heidegger – Într-o discuție avută cu Jean Beaufret la Totdnauberg (1946), Heidegger mărturisea că momentul destinal al formării sale ca filosof l-a constituit contactul, încă din perioada studiilor sale liceale, cu Aristotel, contact pe care nu l-a întrerupt niciodată. Cum era și firesc, esențialul acestei relații (peste milenii) dintre doi mari filosofi, gravita în jurul întrebării privitoare la Ființă și la principiile sale – Unul și Multiplul.

7.1.Metamorfoza întrebării asupra Ființei – Că soluția aristotelică a raportului dintre Unu și Multiplu rezidă tocmai în dispariția raportului însuși rezultă și dintr-un deja invocat text heideggerian, a cărui relevanță ni se destăinuie acum în toată splendoarea sa: „Acest

πολλαχῶς nu-l îndepărtează, pur și simplu, pe *ἔν*, ci îl forțează, mai degrabă, să-și găsească în Multiplu propria sa valoare, abia în acest fel demnă de a fi chestionată. Atîta timp cît ne imaginăm că Aristotel n-a făcut altceva decît să adauge «noi înțelesuri» la semnificația Ființei rămînem țintuiți la suprafața lucrurilor. Nu trebuie să ne imaginăm că este vorba doar de o simplă îmbogățire, fiindcă ceea ce s-a produs în realitate a fost o *metamorfoză* a întregii întrebări; doar prin intermediul acesteia întrebarea asupra lui *ὄν*, în calitatea sa de *ἔν*, atinge deplina acuitate. Trebuia, desigur, făcut, mai întîi, un pas decisiv în raport cu Parmenide. Este tocmai ceea ce a încercat Platon – și asta într-o perioadă în care tînărul Aristotel filosofa deja cu el, ceea ce vrea să spună mereu: contra lui. Grație unui uriaș efort, Platon ajunsese astfel la acel înalt punct de vedere din perspectiva căruia non-existentul, falsul, răul, cel fără consistență, într-un cuvînt, ne-ființa avea și ea Ființă. De aici înainte, pentru ca ceea ce era blocat încă de Nimic să poată fi, el însuși, cuprins în esența Ființei, trebuia ca sensul Ființei însăși să se metamorfozeze. Dacă Ființa e dintotdeauna Unul (*ἔν*), atunci irumperea a ceea ce ține de Nimic din chiar sînul Unității semnifică deschiderea acesteia din urmă în Multiplicitate. În acest fel, Multiplul (diversul) nu e doar desprins de Unu, de Simplu *ci*, dimpotrivă, amîndoi aceștia sînt recunoscuți în apartenența lor reciprocă.

Noi ceilalți, piticii, cu descoperirile noastre pe cît de mărunte pe atît de gălăgioase, nu mai sîntem, practic, în stare să măsurăm ce imens travaliu filosofic a trebuit să fie întreprins pentru a sesiza că Ființa, în calitatea ei de Unu, e, în sine, multiplă. Or, tocmai plecînd de la această viziune platoniciană a putut

Aristotel să facă pasul, la fel de decisiv, care i-a permis să sesizeze că Unitatea Ființei este multiplu articulată și că această articulare își are propria sa necesitate. De unde și dura explicație pe care Aristotel a avut-o cu Platon, tocmai asupra acestui punct“⁶¹. Comentariile sînt, credem, de prisos.

7.2.Filiația aristotelică a lui *Sein und Zeit*

– Rareori se întîmplă ca un mare filosof, cum este într-adevăr Heidegger, să fie cuprins de o astfel de nemăsurată (în sinceritatea ei) admirație pentru unul dintre predecesorii săi. Atît de mare încît, prin comparație, să se considere el însuși drept un filosof minuscul. După mărturisirea autorului însuși, ea se datorează, în primul rînd, neașteptatei și, în același timp, autenticei *metamorfoze aristotelice a întrebării privitoare la Ființă (și timp)*, întrebare care constituie tema esențială a lui ***Sein und Zeit***. Asumîndu-și această mutație, Heidegger se recunoște, în mod indirect, drept (smerit) urmaș al Stagiritului, și anume, în chiar punctul culminant al contribuțiilor sale – acela al revelării *deschiderii Ființei (Unului) ca fiind (Multiplu)*. Sensul profund al acestei (ad)mirabile metamorfoze aristotelice – care avea să conducă la formularea diferenței ontico-ontologice – rămîne încă a fi precizat, ne avertizează el: „E, oare, Ființa ceva care există înaintea oricărei desfășurări? Este ea ceva independent și atunci, această autonomie, este, oare, adevărata esență a Ființei însăși? Sau, dimpotrivă, Ființa, în esența sa, nu e niciodată ne-desfășurată, în așa fel încît multiplicitatea, cu numeroasele sale pliuri, constituie unitatea proprie a ceea ce, astfel, este luat în întregul

său? Se comunică, oare, Ființa fiecăruia dintre modurile sale așa încît, prin chiar această comunicare, să se distribuie, desigur, dar fără ca prin distribuție ea însăși să se împrăștie în așa măsură încît să fie dislocată în părți detașabile, ceea ce va face să-și piardă propria esență, unitatea? Nu este, oare, sensul unității Ființei tocmai acela de a sfîrși într-o distribuție prin care ea se comunică? Și dacă da, cum poate avea loc aceasta? În puterea cui stă un asemenea eveniment? (Iată cîteva din întrebările lui ***Sein und Zeit*** !)⁶². Avem, așadar, de-a face aici cu o prețioasă mărturie a unei nedisimulate filiații aristotelice.

NOTE

1 *Despre generație și corupție*, A, 3, 319a, 33-319b, 1.

2 *Ibidem*, 319b, 3-4.

3 Aristotle, *On coming-to-be and passing-away*, Introduction and commentary by Harold H. Joachim, Hilesheim, 1970, p. 105.

4 *Op. cit.*, p. 112.

5 *Ibidem*, p. 112.

6 *Ibidem*, p. 114.

7 *Ibidem*, p. 114.

8 *Ibidem*, p. 114.

9 *Ibidem*, p. 113.

10 *Despre generație și corupție*, A, 3, 319b, 1-2..

11 *Ibidem*, 320b, 13.

12 *Ibidem*, 320b, 14.

13 *Timeu*, 50a.

14 *Părțile animalelor*, B,2, 649a, 14-17.

15 *Ibidem*, 649b, 20-27.

16 *Sofistul*, 218c, 3-4.

17 *Fizica*, IV, 2, 209b, 33-210a, 2.

18 *Timeu*, 52c-d.

19 W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, ed. a IIa, Gottingen, 1962, 1970, p. 197.

20 Cf. Aristoteles, *Physikvorlesung*, übersetzt v. Hans Wagner, Berlin, 1967, p. 539; V. Goldschmidt, *La théorie aristotélicienne du lieu*, în *Mélanges de philosophie grecques*, offerts à Mgr Diès, Paris, 1956, pp. 79-119.

21 P. Aubenque, *La matière de l' intelligible*. Sur

deux allusions méconnues aux doctrines non écrites de Platon, în „Revue Philosophique de la France et de l' Etranger“, nr. 2/1982, p. 312.

22 *Ibidem*, p. 313.

23 *Fizica*, IV, 2, 209a, 13-15.

24 *Op. cit.*, p. 314.

25 *Metafizica*, A, 6, 987b, 18-22.

26 Cf. *ibidem*, A, 2, 987b, 21-22; N, 1, 1087b, 9.

27 *Ibidem*, A, 6, 988a, 10.

28 Cf. *ibidem*, 988a, 11-14.

29 *Fizica*, III, 4, 203a, 4, 15-16.

30 Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 315.

31 *Fizica*, III, 4, 203b, 6.

32 Theophrast, *fr.* XII, 11-12 (Wimmer).

33 L. Robin, *Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, în „Revue Philosophique“, nr. 86/1918, pp. 260-261.

34 Plotin, *Eneade*, II, 2, 1 și urm.

35 Platon, *Opere*, vol. VII, *Fileb*, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică, București, 1993, 14c, 4-7.

36 *Ibidem*, 14e.

37 *Ibidem*, 12c, 5-12d, 6.

38 *Ibidem*, 12d, 6-9.

39 *Ibidem*, 12e-13a.

40 *Ibidem*, 13a, 3-4.

41 *Ibidem*, 13a.

42 *Ibidem*, 13e, 4.

43 *Ibidem*, 13b, 5-9.

44 *Ibidem*, 15a, 4-6.

45 *Ibidem*, 15a, 8-15c, 1.

46 *Ibidem*, 15d, 2-16a, 4.

47 *Ibidem*, 12e.

48 *Ibidem*, 15a.

- 49 *Categorii*, I, 1, 1a.
- 50 *Metafizica*, Z, 16, 1040b, 26-30.
- 51 *Ibidem*, 1040b, 32.
- 52 *Ibidem*, M, 9, 1085a, 25-31.
- 53 *Ibidem*, 1085a, 31-34.
- 54 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 33, **Aristoteles, *Metaphysik IX***, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1981, p. 27-28.
- 55 Idem, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, ed. Gal-limard, Paris, 1970, p. 50.
- 56 *Quest. sup. Met.*, lib. V, qu. 12, 293 a.
- 57 *Op. cit.*, p. 50.
- 58 *Ibidem*, p. 56.
- 59 Cf *ibidem*, p. 56.
- 60 M. Heidegger, **Aristoteles, *Metaphysik IX***, p. 28.
- 61 *Ibidem*, pp. 27-28.
- 62 *Ibidem*, p. 31.

CAPITOLUL III

SINONIMIA TIMPULUI

Prin această superbă metamorfoză a întrebării asupra Ființei (și Timpului) Aristotel a determinat schimbarea întregii problematicei filosofice de pînă la el (fapt de care era, de altfel, conștient el însuși). O asemenea fundamentală contribuție ar fi trebuit, poate, să cunoască o urmare pe măsură. Or, în ciuda evidenței și bogăției demonstrațiilor, marea (dar, în același timp, dificila) performanță a Stagiritului avea să fie mult prea rar atinsă în istoria filosofiei. Heidegger, de pildă, crede că reiterarea (cu adevărat semnificativă) a gândului unității sintetice (imanente) a diversului avea să survină într-un mod explicit abia prin filosofia clasică germană (prin Leibniz și, desigur, Kant). Adică după mai bine de două milenii, ținem a preciza.

Într-un fel, orice metamorfoză autentică presupune, în prealabil, o experiență a alterității radicale. Fluturile nu poate să se nască fără ca viermele – cel lipsit aproape de formă (*morphê*) – să intre în cavoul formei însăși (pe care și-l construiește singur). Această moarte asumată presupune, prin urmare, anularea oricărei forme determinate. Pentru că, pînă la urmă, asta și înseamnă *meta*-morfoza – a trece printr-un punct „situat“ dincolo de orice formă. Or, și în această privință, Aristotel este oarecum beneficiarul ultimei filosofii a lui Platon. Tocmai de aceea, singura metodă coerentă (asupra căreia vom

reveni) de a înțelege itinerariul platonician devine cea adoptată de Heidegger. Ea încearcă să clarifice ultimele **Dialoguri** pornind tocmai de la ceea ce (în mod firesc) au devenit ele prin în doctrina Stagiritului ¹.

1. Identitatea alterității – Dacă nu tot ceea ce ține de materie e de disprețuit – de vreme ce pînă și diversitatea are un „unu“ al ei – , dacă pînă și în lumea Ideilor trebuie să presupunem o materie „inteligibilă“, atunci putem conchide, împreună cu Plotin, că „tocmai alteritatea, cea care e acolo sus, produce, etern, materia“² și mișcarea³. În acest fel, însă, cele două mișcări (simultane) ale principiilor ființei – anabaza Multiplului (materiei) și katabaza Unului (forme) – angajează o sinoptică tetrică a principiilor Ființei și, prin urmare, analogia dintre Lumea Ideilor – care devine adesea, pentru Platon, o subzistență – și cea a lucrurilor.

1.1. Strania proximitate – Sofistul reprezintă, din acest punct de vedere, unul dintre cele mai neobișnuite texte platoniciene. Într-adevăr, tezele susținute de protagonistul dialogului – Străinul – sînt atît de diferite de tot ceea ce se susținuse anterior încît nu ne mirăm că Platon a ales să se exprime prin intermediul unui personaj a cărui identitate o constituie tocmai alteritatea⁴. Există, ne încredințează el, și un zeu al străinilor – *Hermês* – care, în calitatea lui de *lógicos*, inspiră și **Dialogurile** maestrului Academiei. Să înțelegem atunci că a urma cărarea *lógos*-ului înseamnă, în cele *din urmă*, a suspenda itinerariul însuși? Este adevărat, cum spune Heidegger, că urma unui drum (nu) duce *nicăieri* ? Și încă: ne poartă, oare, familiarul (altfel) destin al *lógos*-ului spre tărîmul unei

ireductibile stranietăți? Așa se pare. De altfel, o alegere mai bună nici nu putea face Platon, pentru că subiectul dialogului îl constituie tocmai examinarea tezei după care *neființa* (mai precis: *ne-fiindul*, *non-existentul*) *este* ⁵.

1.1.1. Al doilea portret al tânărului Aristotel – Trecînd în revistă întreaga serie de predecesori care au meditat asupra acestei dificile teme, Platon se arată, în mod cu totul surprinzător, foarte deferent cu felul copilăresc în care au înțeles ei s-o trateze: „Fiecare dintre aceștia îmi pare să istorisească un mit, ca și cum am fi niște copii“ ⁶. Sau, puțin mai departe: „În materia asta, a declara că unul a vorbit pe bună dreptate, altul nu, este greu de hotărît, fiind de altfel condamnat să aduce întîmpinări prea grave unor oameni din alte timpuri“ ⁷. Ceea ce ne-au transmis și latinii: *de mortui...* Nu același lucru se întîmplă, însă, cu contemporanii maestrului. Mai precis, se insistă, trebuie spus „fără nici o jignire“ ⁸, că aceștia din urmă „ne-au nesocotit peste măsură pe cei mai mulți dintre noi, sfidîndu-ne“ ⁹ și nici măcar „nu s-au sinchisit dacă putem să-i urmărim sau nu în cele ce spun, ci și-au dus fiecare pînă la capăt propriul gînd“ ¹⁰.

Din fericire, Platon ne oferă (și de astă dată) un foarte important indiciu pentru a afla despre cine anume este vorba aici: „În clipa cînd cineva dintre ei declară că Pluralitatea este [...] ori că ea este Unu [...] atunci Theaitetos, pe toți zeii, poți tu pricepe în fiecare caz ce spun ei?“ ¹¹. Or, așa cum am văzut, cel ce susținuse ideea Unului-Multiplu, cel care a dedus pe Unul din Pluralitatea însăși e tocmai Aristotel. Față de mai vechiul portret din *Fileb* remarcăm, însă, cîteva importante diferențe. Se vedește, mai întîi, că, la data la care Platon scria *Sofistul*, Aristotel părăsise, probabil, Academia

(sau, cel puțin, era pe cale să o facă). Într-adevăr, toate relatările despre cel care a îndrăznit să-l sfideze pe maestru sînt la timpul trecut. Acest adevărat „divorț” a lăsat, însă, cîteva (importante) urme. Cel puțin în privința lui Platon. Fiindcă bătrînul maestru recunoaște acum – cu amărăciunea celui părăsit de un prea „determinat” discipol și, în același timp, cu regretul ratării dialogului cu acesta din pricina dificultății subiectului – că „pe vremea cînd eram mai tînăr, ori de cîte ori auzeam pe cineva vorbind despre ceea ce ne pune în perplexitate acum, anume ceea ce nu este, socoteam că pricep lucrurile fără greș. Acum, însă, vezi și tu unde am ajuns cu perplexitatea asupra-le”¹². Toate astea pledează pentru o (încă foarte puternică) proximitate a maestrului cu punctul de vedere al straniului său discipol. Mai mult decît atît. Faptul că Platon însuși invocă dificultatea de a urmări rigorile unui asemenea (marcat de paradox) subiect – care, iată, îl mai preocupă – , denotă că tema centrală a aristotelismului – Unul-Multiplu – i-au reținut, în mod clar, atenția. Chiar după *Fileb*. Chiar și după plecarea îndărătnicului discipol. E un interes care îi face onoare.

1.1.2. Urme aristotelice în *Sofistul* – Evident, nu ne vom hazarda să susținem că o seamă întregă dintre temele dezbătute în *Sofistul* au putut fi inspirate în mod direct tocmai de Aristotel. Deși perfect posibil, lucrul acesta nici nu are, pînă la urmă, prea mare importanță. Dincolo de o asemenea (posibilă) filiație aristotelică a unor idei... platoniciene – lucru (oarecum!) straniu, nu mai puțin straniu, însă, decît subiectul dezbaterii din *Sofistul* însuși – nu putem, totuși, ignora proximitatea soluțiilor pe care cei doi – Platon și Aristotel – le-au dat propriilor lor probleme. Cea mai semnificativă

schimbare din **Sofistul** ne pare a fi detașarea (neutralitatea chiar) cu care autorul vorbește acum despre propria sa doctrină, anterioară: „unii (printre care, desigur, se număra și Platon însuși – n.n.) își caută foarte prudent justificările începînd de sus, de undeva din nevăzut și silesc Ființa cea adevărată să țină de modele inteligibile și incorporale. În schimb, în ce privește încorporarea lor și adevărul rostit asupra-le, ei îl indică – printr-o argumentare ce dezarticulează totul în piese mărunte, – drept ținînd de devenire în loc de Ființă“¹³. Și încă: „Acum să ne îndreptăm spre [...] susținătorii Ideilor [...]. Voi întreprindeți considerațiile voastre deosebind Ființa de-o parte, devenirea de alta“¹⁴. Toate aceste considerații ale Străinului sînt destinate, de altfel, lui Theaitetos, adică unuia dintre reprezentanții de frunte ai Academiei. Dar, dacă, așa cum arată Constantin Noica, Străinul e aici tocmai purtătorul de cuvînt al maestrului Academiei, urmează că Platon însuși se detașase deja, în **Sofistul**, de doctrina clasică a Ideilor. Iată de ce. Iată cum.

1.2. Ființa mobilă – Clarificarea relației dintre Ființă și devenire presupune, în prealabil, cunoașterea diferențelor dintre ele. La rîndul ei, clarificarea diferențelor dintre acestea două depinde de cunoașterea lor *separată*. Or, în ciuda transcendenței sale, Ființa însăși trebuie să fie, într-un fel, cunoscută. În caz contrar, ea n-ar mai putea fi postulată. Dar atunci tocmai acest act al cunoașterii ontologice devine problematic fiindcă, ne putem acum întreba: „faptul de a cunoaște și cel de a fi cunoscut sînt o formă de acțiune? o formă de pasivitate? amîndouă? Sau [...] ultimul ține de pasivitate, primul de cealaltă? Sau [...]

nici unul nu participă defel la nici una din ele“¹⁵.

Dacă Ființa e definită ca fiind una, nemișcată și, prin urmare, dincolo de putința de a suferi sau acționa, înseamnă că răspunsul la întrebările de mai sus revine la ceva foarte simplu: „Este limpede că nici unul la nici una; căci altminteri s-ar spune lucruri contrarii celor anterioare“¹⁶. Și totuși, „dacă faptul de a cunoaște va însemna a săvârși o acțiune, urmează neapărat că faptul de a fi cunoscut este, la rîndul său, totuna cu a fi înrîurit, așa încît Ființa care, potrivit acestui raționament, ar fi cunoscută prin actul cunoașterii, în măsura în care e cunoscută, este și pusă în mișcare de înrîurirea astfel suferită, ceea ce desigur [...] nu s-ar produce în cele nemișcate“¹⁷. Cu alte cuvinte, noi n-am putea postula Ființa dacă ea însăși n-ar suferi o „oarecare“ înrîurire prin însuși acest act al cunoașterii noastre. Dar cum mai poate fi ea atunci imobilă? „Pe Zeus! – exclamă de aceea ironic (și pe bună dreptate) Străinul – faptul că ceea ce ființează în chip desăvârșit, n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mișcare, nici de viață, nici de suflet, nici de inteligență, de acest lucru oare să ne lăsăm noi așa de simplu încredințați, susținînd că e vorba de ceva inert și fără de gîndire, că stă așa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?“¹⁸. Evident nu. Demiurgul nu poate fi o mortăciune decerebrată. Dar atunci nici nu mai putem susține că Ființa este ceva de ordinul nemișcatului¹⁹. Asta înseamnă, conchide Străinul, că trebuie să presupunem, în Ființa însăși, un principiu al devenirii... După părerea noastră, avem aici de-a face cu o probă peremptorie a faptului că, în cele din urmă, Platon a acceptat inacceptabilul paradoxului ontologic.

1.3. Devenirea statică – În privința mișcării dificultatea de surmontat era, însă, și mai mare pentru că în *Timeu*, dialog care se situează (cronologic) aproape (și, din acest punct de vedere, înainte) de *Sofistul*, Platon susținuse, fără nici o șovăială, eterogenitatea de principiu a oricărei deveniri: „mișcarea nu poate să existe înlăuntrul unei stări omogene (ἑμάλῃ ἐ•ναι ποτὶ ἐδύνατον)“²⁰. Într-adevăr, este greu sau, mai curînd, cu neputință ca ceea ce urmează să fie mișcat să existe fără ceea ce urmează să-l miște și invers; dacă acestea două lipsesc, nu există mișcare; iar acestea nu pot fi niciodată omogene. De aceea, credea (atunci) același Platon, trebuie „să postulăm că repaosul există într-o stare omogenă, iar mișcarea într-una eterogenă (κ...νῆσιν δ' ἐ•ν ἐ•νωμάλῳ θῆτα τιγῖ μεν)“²¹. Al doilea aport al fragmentului de mai sus la demersul nostru este (din acest punct de vedere) acela că el ne permite să obținem un nou echivalent platonician al lui **hó pote** (*OP*), și anume:

(112) hó pote ~ homalà eînai pote,

expresie ce survine într-un context identic cu acela al primei ocurențe a lui **OP** din *Fizica*, consacrat examenului mișcării (din perspectiva anterior-posteriorului). Doar că Aristotel afirmase acolo tocmai *contrariul*, mai precis, că omogenitatea mișcării e nu numai posibilă ci și necesară.

Cu toate astea, a concede că Ființa are viață (fie ea una doar „intelectuală“) și, în consecință, mișcare nu e, pînă la urmă, un lucru prea scandalos. A fi, însă, de acord că mișcarea însăși, simbolul (prin excelență al) schimbării, generației și corupției, se poate bucura

de Ființă, e mult mai dificil, dacă nu aproape imposibil de asumat pentru un platonician ortodox. Din acest motiv, cu atât mai excepțional ne apare următorul fragment din *Sofistul*:

„**Străinul**: [...] dacă am admite că toate sînt purtate și mișcate de altceva, iarăși printr-un asemenea gînd am înlătura [Ființa desăvîrșită] din rîndul celor reale.

Theaitetos: Cum?

Străinul: Faptul de a se referi sub același raport, în același fel și despre același lucru, crezi tu oare că s-ar putea produce fără stare pe loc?

Theaitetos: Nicidecum.

Străinul: Dar ce? Fără așa ceva, vezi tu ființînd sau ivindu-se intelectul cît de cît?

Theaitetos: Cîtuși de puțin.

Străinul: Numai că trebuie luptat cu întreaga rațiune contra cuiva care s-ar strădui să defînteze în orice fel cunoașterea, înțelepciunea, intelectul.

Theaitetos: Întru totul, firește.

Străinul: Pentru iubitorul de înțelepciune, atunci, ca și pentru cel ce prețuiește toate acestea mai mult decît orice, este de aceea necesar, după cît se pare, să nu accepte nici pe cei ce afirmînd Unul sau chiar o pluralitate de Idei, susțin că totul este stabil, nici să dea defel ascultare celor care în schimb mișcă în tot felul ființa lucrurilor, ci-ca după gustul copiilor, potrivit cărora toate cele nemișcate să se și miște – să spună că atât ființa lucrurilor cît și întregul lumii sînt de amîndouă felurile“²².

Recunoaștem aici *teza aristotelică a „identității”* dintre *Unu și Multiplu*, sub forma ei secundă de „*identitate*“ a mișcării și repaosului... Prin urmare, ceea ce părea imposibil să se petreacă în doctrina clasică a Ideilor – *acceptarea omogenității mișcării* și, mai mult,

identificarea acesteia din urmă cu contrariul ei – repaosul – se întâmplă acum în **Sofistul**. Într-adevăr, din moment ce mișcarea există, înseamnă că ea se bucură, în felul ei specific, de Ființă. Or, pentru că analogonul Ființei era în doctrina clasică tocmai repaosul, urmează că și mișcarea este afectată (în același fel) de repaos. Să mai remarcăm, în sfârșit, că Platon revine la niște sentimente mult mai bune față de „copii” și, mai ales, față de spontaneitatea lor, pe care o admirase atât de mult în **Timeu**, dar pe care o persiflase, tocmai datorită ipotezei „copilărești” a Unului-Multiplu, în **Fileb**.

1.4. OP și ocultarea patronului lui *Sein und Zeit*

– Am ținut să reluăm aceste foarte importante pasaje tocmai pentru ca, pornind de la ele, să medităm în cunoștință de cauză asupra adevăratei semnificații a motto-ului ce precede **Sein und Zeit**. Fiindcă, așa cum bine se știe, motto-ul însuși nu e prelevat (cum ne-am putea aștepta) din **Corpusul** aristotelic ci din... **Sofistul** lui Platon. Ambiguitatea acestui neașteptat (totuși) patronaj platonician (ce pecetluiește tocmai opera fundamentală a aceluia pentru care revenirea la sensul aristotelic al Ființei coincide cu însăși recuperarea originii genuine a fenomenologiei transcendente) nu trebuie să ne scape. Ea poate sugera, în cel mai bun dintre cazuri, că prezența în debutul **Ființei și Timpului** a unui fragment din opera lui Platon nu face (de fapt) decât să anunțe intenția lui Heidegger de a da (în cele ce aveau să-i urmeze) un răspuns tipic aristotelic la o problemă tipic platoniciană. În acest context (singular), ar fi fost (probabil) normal ca debutul tratatului să-i fie „dedicat” lui Platon pentru ca, dimpotrivă, cuprinsul să-i

fie „dedicat“ lui Aristotel. Ceea ce, în realitate, n-a fost, însă, și cazul.

Mai mult. Comentariul lui Heidegger la problema *paternității formulării tezei Unului-Multiplu* (problemă pe care o lasă, aparent, în suspensie) face ca o asemenea interpretare să fie suficient de improbabilă. Cu atât mai improbabilă cu cât, reamintim, capitolul **81** din ***Ființă și Timp*** formulează o critică decisivă (și necruțătoare) adusă prezumatei doctrine aristotelice a temporalității (limitată, credea atunci autorul, la un strict orizont intra-temporal). De aceea, convingerea noastră este că, între ***Ființă și Timp*** și, respectiv, ***Aristotel, Metafizica* È 1-3**, păreriile lui Heidegger privitoare la Stagirit s-au schimbat într-un mod radical, deși ele au putut primi, pentru început, o expresie destul de ambiguă. Ceea ce explică, desigur, șovăiala și, în final, opțiunea lui destul de vizibilă (deși nu fermă) în comentariul la ***Metafizica* È** pentru o prioritate platoniciană în privința formulării tezei Unului-Multiplu... De aceea, dacă intenționăm să mergem mai departe pe calea deschisă (în această privință) de Heidegger, vom constata, destul rapid, că e de-a dreptul dificil (dacă nu imposibil) să acceptăm perspectiva aproape *organică* ce ni se propune asupra mai sus pomenitului „pasaj“ de la *hén – pollá*-ul lui Platon la *pollakhôs*-ul lui Aristotel, știut fiind (deja) faptul că între maestrul Academiei și discipolul său existase (dintotdeauna) un dezacord *de principiu* (unul care, așa cum recunoaște Heidegger însuși, afectase nu numai debutul ci și evoluția și, în cele din urmă, „ruperea“ relațiilor lor). Motiv pentru care e tot atât de greu să înțelegem cum anume putea Aristotel să-l continue pe Platon în privința *hén – pollá*-ului într-un context marcat,

după același Heidegger, de apăsătoare atmosferă a unei mereu reiterate și, mai ales, „dure explicații“... Să mai adăugăm, în fine, și distanța mult prea mare, totuși, dintre respingerea (foarte violentă) a tezei Unului-Multiplu în **Fileb** și acceptarea ei (destul de timidă) în **Sofistul**. Iată, așadar, tot atâtea (ispititoare) argumente pentru a ceda (cu măsură, totuși) tentației de a accepta posibilitatea (deja enunțată a) *răsturnării* sensului mai sus pomenitei influențe (și, deci, priorități) platoniciene asupra tânărului discipol în favoarea unei mult mai probabile *influențe aristotelice asupra... bătrînului Platon*.

Vrem, așadar, să sugerăm că *motto*-ul **Ființei și Timpului** ocultează pe Aristotel tocmai pentru că, prin chiar acest text, Platon însuși îl ocultează pe același Aristotel. O asemenea interpretare (ignorată cu totul pînă acum) e, însă, perfect plauzibilă dacă vom lua în considerare întregul context și, deci, fragment din care e desprins *motto*-ul cu pricina. Fiindcă, trebuie spus, Heidegger nu citează în întregime celebrul pasaj din **Sofistul**, 244a. Acest text inaugural are, astfel, o semnificație revelatorie pentru noi, și anume, în sensul confirmării ipotezei noastre. Iată-l, prin urmare, în întregime, dimpreună cu sensul lui aristotelic ocultat, presupus de **OP**:

„**Străinul**: Întrucît noi am intrat în nedumerire, lămuriți-ne voi lucrurile, arătîndu-ne ce anume vreți să înțelegeți de fiecare dată (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν) cînd vorbiți despre ceea ce este. Voi știți acestea de multă vreme, pe cînd noi doar credeam a le ști, iar acum am căzut în perplexitate. Învățați-ne deci mai întîi tocmai acest lucru, spre a nu ne închipui că înțelegem cele spuse de voi, cînd în realitate se întîmplă exact

contrariul. Iar rostind și cerînd acestea de la ei, ca și de la cei ce susțin că lumea este făcută din mai mult decît Unul (s.n.), spunem noi oare ceva jignitor?

Theaitetos: Cîtuși de puțin.“²³.

Dar ce anume poate fi „mai mult decît Unu“ dacă nu Multiplul însuși? Iată, prin urmare, că ipoteza platoniciană asupra Ființei Ne-fiindului (Non-existentului) – inspirată de ocurența lui **OP** – poate fi (și este efectiv) reformulată (de autorul însuși) în termenii aceleia aristotelice a Unului-Multiplu. Ceea ce fusese jignitor în **Fileb** – teza mutualității dintre Unu și Multiplu – nu mai era, se pare, și în **Sofistul**. La toate acestea se adaugă și analogia (cu totul evidentă, credem noi) dintre atît de neobișnuitele teze platoniciene privitoare la „mișcarea statică“ și la „starea mișcătoare“ și, respectiv, atît de obișnuitele (totuși) teze aristotelice privitoare la „mișcătorul nemișcat“ și „nemișcatul care mișcă“. S-ar putea de aceea spune că, dacă patronul **Ființei și Timpului** n-a putut fi un Aristotel explicit, el a fost, totuși, un Platon... „aristotelizant“. Și totuși, ocultarea lui Aristotel este – chiar și în acest din urmă caz – evidentă pentru că, reamintim din nou, Platon respinge practic în **Sofistul** (ca și în **Fileb**, de altfel) identitatea (în sens *fenomenologic*) a Unului-Multiplu: „În clipa cînd cineva dintre ei declară că Pluralitatea este [...] ori că ea este Unu [...] atunci Theaitetos, pe toți zeii, poți tu pricepe în fiecare caz ce spun ei?“. În consecință, **Sofistul** pare să rămînă „inspirat“ de o problemă aristotelică fără a adera, totuși, la o soluție aristotelică.

Prin celebrul său *motto* (care îl cuprinde pe **OP**), Heidegger pare să fi perpetuat astfel multimilenara ocultare platoniciană a contribuției pe care a adus-o Stagiritul la formularea principiului Unului-Multiplu.

Complexitatea relațiilor lui Heidegger cu Aristotel a fost, de altfel, adesea remarcată (cu titlu de curiozitate și, ca atare, doar aluziv) între alții de Hans-Georg Gadamer (auditor asiduu al cursurilor de la Marburg), Paul Ricoeur și, mai ales, Emmanuel Martineau (care se miră cum se face că filosoful care l-a influențat cel mai mult de Heidegger – l-am numit, desigur, pe Aristotel – este cel mai puțin citat dintre toți).

Și totuși, ținem să subliniem (și, în același timp să avertizăm, poate) că, în chiar privința **Sofistului**, intuiția lui Heidegger a funcționat perfect, pentru că, în comentariul său dedicat dialogului platonician – pronunțat *anterior* publicării lui **Ființei și Timpului**, mai exact, în timpul semestrului de iarnă 1924/ 1925 – el s-a crezut (deja!) îndreptățit să răstoarne sensul implicit al mai sus pomenitei priorități platoniciene, afirmînd că cea mai bună introducere la Platon rămîne... Aristotel. O atare cu totul semnificativă răsturnare a sensului comerțului tematic dintre maestrul Academiei și discipolul său a făcut ca exegeza heideggeriană a **Sofistului** să fie precedată de un foarte lung, pertinent și, mai ales, *clarificator pentru Platon* comentariu la... **Etica Nicomahică**. Ceea ce, evident, ar trebui să știe toți cei ce se aventurează în **Ființă și Timp**.

2. Soluția platoniciană (temporală) a Unului-Multiplu – Că noua viziune din **Sofistul** referitoare la mutualitatea dintre mișcare și repaos (și, implicit, dintre Unu și Multiplu) afectează, în mod direct doctrina Ideilor o spune explicit chiar Platon. După ce stabilește că mișcarea și repaosul reprezintă niște genuri ale Ființei, el mai adaugă cîteva remarci despre calitățile „aceluia care este în stare [...] să vadă o singură Idee

în mai multe, care subzistă fiecare separat, să o vadă îndeajuns de extinsă peste tot mai multe, deosebite între ele, drept învăluite de una din afara lor, după cum poate să vadă, din nou, una singură stăruind, ca una în mai multe întreguri, ca mai multe, definite cu totul separat; iată ce înseamnă a ști să deosebești, după câte un gen, ce anume pot avea în comun feluritele lucruri și ce nu“²⁴. Străinul din **Sofistul** revine apoi la raportul dintre Ființă, mișcare și repaos, pentru că acestea din urmă sînt „cele mai însemnate genuri“²⁵.

2.1. **Sofistul și alternanța fundamentală** –

Acceptarea naturii solidare a contrariilor și, în cazul nostru, a paradoxalei unități a mișcării și repaosului, l-a determinat pe Platon să părăsească, treptat, mai vechiul său limbaj de esență exoterică, prin care dificultățile problemelor filosofice erau efectul *survenirii aporiilor*, pentru a îmbrățișa un limbaj cu adevărat esoteric, cel care, în însăși esența dificultăților sale, ne relevă acum *aporetica unei surveniri* (la care **Scrisoarea a VII-a** face, de altfel, directă referire). Căci, în **Sofistul**, maestrul Academiei nu se îndoiește de faptul că vechile sale *formulări paradoxale* – care păreau a decurge dintr-o anume insuficiență a raționamentului sau limbajului, lăsînd de aceea nesoluționate aporiile – reflectă (de astă dată), în modul cel mai autentic, *caracterul aporematic al soluției însăși*.

Or, tocmai un asemenea (paradoxal) limbaj ni se propune acum: „Faptul că mișcarea este și, deopotrivă, nu este ceva identic trebuie acceptat fără indignare, căci nu am vorbit în același sens atunci cînd am spus că ea este și nu este ceva identic, ci numind-o ceva identic vorbim așa prin participarea ei la identitatea față

de sine, în timp ce spunînd că nu este aceeași o facem datorită îmbinării ei cu altul, prin care s-a desprins de identic și nu mai este acesta ci e diferită; așa încît pe drept se poate spune despre ea cum că nu este ceva identic [...] În consecință, în cazul că *mișcarea* însăși *s-ar împărtăși* într-un fel *de la stare*, chiar și atunci nu ar fi defel absurd să folosim denumirea de «*mișcare statică*» “²⁶. (Sublinierile ne aparțin.) Textul acesta ar putea foarte bine figura în **Fizica** lui Aristotel fiindcă el relevă de una și aceeași (deja definită) alternanță fundamentală. Într-adevăr, în perspectiva noilor dezvoltări platoniciene, mișcarea și timpul sînt, pe de-o parte, identice cu ele însele, iar, pe de altă parte, ele sînt diferite, ca unele ce „ies“ din sinea lor.

Mai mult, aceste formulări (să recunoștem!) de-a dreptul șocante pentru un adept al platonismului clasic – „starea mișcătoare“ sau „mișcarea statică“ – nu sînt altceva decît sinonimele unor sintagme aristoteliciene din **Fizica**, unde Stagiritul vorbește explicit despre *mișcătorul ne-mișcat*, respectiv, despre *ne-mișcatul care mișcă*. Toate astea au avut drept efect o metamorfoză radicală (în sens heideggerian) a viziunii platoniciene asupra întrebării privitoare la Ființă și timp, o schimbare ale cărei linii directoare fuseseră prefigurate, cum vom vedea, încă în **Parmenide**.

2.2. Asumarea paradoxului ontologic – Cel mai comod lucru pentru un exeget e acela de lăsa toate dificultățile pe seama complexității problemelor sau, mai rău, de a acredita ideea după care autorul însuși și-ar fi formulat soluțiile cumva „în coadă de pește“. În acest caz, filosofia (și istoria ei) se vede redusă la un plicticos de lung șir (uneori elegant și, desigur, erudit) al

„înțeleptelor“ renunțări. Credința noastră este, însă, că filosofia nu trebuie să fie produsul renunțărilor ce rezultă dintr-o mult prea îndoielnică „înțelepciune“ cît mai degrabă revelația unei înțelepciuni care se naște din renunțare. Posibilitatea unei asemenea alternative a fost susținută, în modul cel mai insistent cu putință, atît de Platon cît și de Aristotel, fiindcă amîndoi aceștia au afirmat că Demiurgul nu e deloc „gelos“ pe propria lui creatură, lăsînd acesteia șansa de a-l cunoaște în chiar perfecțiunea sa. Iată aici confirmarea **Sofistului**: „trebuie luptat cu întreaga rațiune contra cuiva care s-ar strădui să desființeze înțelepciunea“²⁷. Doar că înțelepciunea nu înseamnă crucificarea soluției ci invers: tocmai soluția presupune crucificarea înțelepciunii. E tocmai ceea ce Platon ca și Aristotel au resimțit cel mai adesea, deși niciunul nu a insistat, totuși (în măsura dorită de comentatori), asupra esenței acestei paradoxii intelectuale. Un asemenea act eroic de „crucificare“ a intelectului, efect direct al meta-morfozei sale, apare marcat *ca atare* în chiar textul **Dialogurilor** și nu avem nici un motiv să facem abstracție de el.

2.2.1. A-topia Ființei în Sofistul – Cel mai straniu lucru – *á-topon* – ce i se poate întîmpla unui filosof, ne avertizează Străinul, e acela de a con-stata că *itinerarul* intelectului său sîrîșește acolo unde intelectul însuși nu (mai) poate sîrîși. În fapt, drumul intelectului dispare în propria sa deschidere. Odată ajunși la capătul științei, doar „ne“ -știința ne mai poate oferi „ceva“ : „Tinere fericit, nu-ți dai seama că acum plutim în plină neștiință [...] și că doar în aparență ne spunem ceva unul altuia?“²⁸. Avem aici de-a face cu suprema luciditate a non-discursivității soluției paradoxului ontologic. Căci ce-am mai putea „noi“ spune *despre* Ființă? Și încă:

cine este acela care pune întrebarea „privitoare“ la Ființă? Mai precis, „unde“ anume sîntem „noi“ atunci cînd vorbim „despre“ Ființă dacă nu, cumva, tocmai în *ne-ființă*? Cum am mai văzut, „noi“ – *personne* – sîntem neantul însuși. Pentru că doar neantul este „privitor“ la Ființă. „Locutorul“ este, din nou, dis-locat în *ne-locul* tăcerii – *á-topos*. Pentru a putea fi, *inter-locutorul* Ființei trebuie să nu mai existe. Se înțelege acum de ce „subiectul“ principal al **Sofistului** este Ființa *ne-fiindului*... Întrebarea privitoare la Ființă survine doar în proximitatea vieții cu moartea sau, altfel spus, *între* contrarii. Iar, în cazul nostru, în coincidența mișcări și repaosului: „oare despre mișcare și stare pe loc nu spui tu că-și sînt opuse la extrem?“²⁹.

Tocmai de aceea, conducîndu-l pe Theaitetos pe dificila și, în același timp, pasionanta cale „cătrep“ Ființă, Străinul îi relevă (mai întîi) tînrului discipol strania necesitate a acceptării simultaneității contrariilor (ceea ce, în **Fileb**, repetăm, constituise un obiect de scandal): „tu susți că [cele două contrarii] există, atît amîndouă ca atare cît și fiecare“³⁰. Dar a admite implicarea mișcării în repaos și a repaosului în mișcare înseamnă a accepta că „Ființa lucrurilor este un al treilea, dincolo de cei doi termeni, ca și cum ea ar învălui atît starea cît și mișcarea“³¹. Pentru prima oară în chip explicit, Platon tratează *problema Ființei* ca fiind solidară cu cea *a limitei*. Theaitetos e deci nevoit să ia laolaltă contrariile și să le considere potrivit cu comunitatea lor. Ființa însăși este, în acest fel, simultan în mișcare și în repaos, sau nici în mișcare nici în repaos. Există un anume tip (paradoxal) de învăluire (pe care, din păcate, Platon nu-l explicitează aici, dar care ne duce cu gîndul la aceeași stranie *khôra*) care se vedește a fi un adevărat „al treilea“ în raport

cu contrariile, fără a fi, însă, un termen propriu-zis. Fiindcă, dacă acest învăluitor ar exista (ca termen), raționamentul platonician s-ar expune (contra-)argumentului celui de-al treilea om. Problema platoniciană are o singură „soluție“ : acest din urmă „al treilea“ nu există, dar, totuși, este... Cum poate fi însă Ființa și/ nici în mișcare și/ nici în repaos?

2.2.2.A-topia clipei în *Parmenide*. *Sein und Augenblick* – Există cel puțin un loc ce relevă de această întrebare, unul care nu se mărginește să restituie o prea evidentă de acum dificultate, pentru că el conține, în plus, ca o prețioasă mărturie, și singurul răspuns pe care, după știința noastră, Platon l-a formulat la întrebarea însăși. E vorba despre un pasaj din *Parmenide* consacrat, nu întâmplător, problemei participării Ființei la timp. Nu este aici cazul să intrăm în amănuntele unui asemenea complicat demers. Nici să reluăm aporiile platoniciene ale întineririi relative a mai bătrânului sau ale îmbătrânirii relative a mai tânărului ³². Vom încerca să examinăm în cele ce urmează „cum stau lucrurile într-un al treilea fel“ ³³. Acest din urmă demers este, de altfel, pregătit de o scurtă introducere, al cărei principal obiectiv îl constituie (evident) stabilirea, prin contrast, a „primilor“ doi termeni ai problemei.

Astfel, dacă Unu este, atunci el trebuie să participe cumva la Ființă; dacă, în schimb, el nu este, atunci nu poate participa la aceasta. Există, prin urmare, un timp al participării lui Unu la Ființă și un (alt) timp al ne-participării la ea. În calitatea lor de contrarii, cele două lapsuri temporale nu pot fi simultane. Dar a participa la Ființă înseamnă a *în-ființa*, iar a nu participa la aceasta presupune a *des-ființa*. S-ar părea, așadar, că Unu însuși se naște și piere. Dar, des-ființarea lui

Unu coincide cu în-ființarea Multiplului. Am putea de aceea spune că: „atunci când prinde Ființă, Unu face ca Multiplul să piară, iar atunci când devine Multiplu, el piere ca Unu“³⁴. Același lucru se întâmplă și cu toate celelalte contrarii: Identitatea/ Diferența, Marele/ Micul și, desigur, Mișcarea/ Repaosul. Pentru toate aceste contrarii, există un timp propriu fiecăruia dintre termeni. Doar că pentru cel din urmă caz, Platon adaugă o stranie remarcă: „atunci când, mișcându-se, se oprește și când, stătător, se pune în mișcare, schimbarea lui cere, negreșit, ca el să nu fie în nici un timp“³⁵.

Într-adevăr, pentru că experiența noastră cotidiană ne relevă *pasajul* de la mișcare la repaos și de la repaos la mișcare, trebuie să acceptăm că și *schimbarea* are drept la Ființă. Dar nu există nici un timp în care schimbarea să se fi petrecut pentru că orice timp definește fie o mișcare cursivă, fie un repaos cursiv. În acest fel, dacă timpul mișcării și al repaosului este întotdeauna unul *re-cursiv*, înseamnă că pasajul de la mișcare la repaos și acela de la repaos la mișcare nu mai poate fi, la rîndu-i, *recursiv*. Dar atunci *cînd* are „loc“ schimbarea însăși? Întrebare firească „întrucît nici ca nemișcat și nici ca în mișcare aflat el nu se schimbă, după cum nici ca aflat în timp“³⁶. Cu aceasta introducerea în aporetica Ființei și timpului ia sfîrșit. Dincolo de temporalitatea generică (intra-temporală) a mișcării și repaosului trebuie să admitem posibilitatea unei *temporalități ne-generice* (originare), cea a schimbării (și pasajului), o temporalitate de al treilea fel-aceea a Ființei însăși. În cele din urmă, Platon trece la ceea ce noi credem a fi *soluția (temporală) a aporeticii Ființei și timpului*: „Să existe atunci lucrul acesta straniu în care s-ar găsi tot ce se schimbă, cînd

se schimbă? [...] E vorba de acel *Deodată* (τὸ ἐξαίφνης). Într-adevăr, *Deodată* pare să însemne ceva de ordinul unei schimbări într-o direcție sau alta. Din nemișcarea încă nemișcată nu se produce mișcare, cum nici din mișcarea încă mișcătoare; dar acest *Deodată*, această stranie natură (ἄτοπος φύσις) la mijloc (μεταξὺ) între mișcare și repaos și aflată în afară de timp este lucrul către care și de la care se schimbă atât mișcătorul, cel ce se îndreaptă spre repaos, cât și nemișcătorul, care spre mișcare se îndreaptă [...] Dar și Unul, întrucît stă în repaos și deopotrivă se găsește în mișcare, se va schimba în ambele direcții – fiindcă numai astfel împlinește el amîndouă aceste rosturi – , iar schimbîndu-se, el se schimbă deodată; or, atunci cînd se schimbă, el nu se poate găsi în vreun timp și ca atare nu va fi în mișcare și nu va fi nemișcător [...] Cînd se schimbă de la ființă la pieire sau de la neființă la apariție, [Unul] se află între anumite mișcări și repaosuri, încît nu se poate spune nici că este și nici că nu este în clipa aceea, nici că se naște, nici că piere [...] Pe același temei însă, atunci cînd se îndreaptă dinspre Multiplu către Unu, nu este nici Unu, nici Multiplu [...]“³⁷.

Prin urmare, cel de-al treilea fel de a aborda problematica Ființei și timpului se situează „unde“, la mijlocul termenilor contrarii. Nici o „localizare“ a lui *metaxy* nu mai poate fi astfel posibilă (cum părea a fi cazul numerelor), căci clipa schimbării mișcării în repaos și a repaosului în mișcare nu-și are locul nici printre cele mișcătoare, nici printre cele ne-mișcătoare. Cel de-„al treilea“ nu e un termen ci doar limita termenilor (contrari). La rîndul ei, spontaneitatea schimbării nu este doar stranie – *á-topon*; ea se constituie și ca efect al dis-locării termenilor în chiar ne-undele Ființei – *á-topos*. Pentru

că, așa cum am văzut deja în **Sofistul**, Ființa nu învăluie numai mișcarea ci și ne-mișcarea. Stranietatea aceasta și înseamnă: a nu-și avea locul nici printre cele sensibile, nici printre cele inteligibile (ceea ce Platon intuise deja prin *khôra*). A-topia Ființei din **Sofistul** se vedește a fi, prin urmare, o dezvoltare firească a problematicii clipei expuse în **Parmenide**. Sau, mai precis, prin *exaíphnês*, stranietatea Ființei își găsește expresia temporală care îi este proprie, și anume aceea a instantaneității. Din acest motiv, dacă am relua aici diferența esențială pe care Heidegger o face între „acum“ (*Jetzt*) – ca expresie a intra-temporalității – și „clipă“ (*Augenblick*) – ca una a temporalității originare –, atunci titlul celebrului său tratat consacrat **Ființei și Timpului** ar trebuie rescris – în acord cu propriul său text – ca **Sein und Augenblick**.

Există, în consecință, un anume loc al operei platoniciene în care maestrul ne oferă, totuși, o soluție (ocultată) la toate dificultățile survenite în dialogurile sale. Într-adevăr, în această unică și cu totul stranie clipă, Unul coincide cu Multiplu, Identicul cu Diferitul, Asemănătorul cu Neasemănătorul, Mișcatul cu Nemișcatul³⁸ și, de ce nu, Ideea cu Lucrul. Va trebui să acceptăm chiar mai mult decât atât, și anume, că există (prin una și aceeași instantaneitate) o „contiguitate“ pînă și între Creator și Creatură, ceea ce tradiția filosofică arabă avea să considere a fi subiectul ei predilect de meditație. Într-adevăr, clipa creației aduce într-un același (ne)loc (*i.e.* face să fie simultane) atât transcendența Creatorului cît și imanența Creaturii. Cum se vede, toate aceste forme de expresie ale paradoxului ontologic implică teza fundamentală a **Sofistului**: aceea după care trebuie să ne asumăm alteritatea din identitatea însăși, ne-ființa din Ființa

însăși. Asupra prodigioasei „carriere“ filosofice a lui *exaíphnês* vom reveni mai târziu.

NOTĂ – Timpul anonim – S-ar putea crede că soluția platoniciană este expresia unei simple prețiozități intelectuale. Că această atît de invocată clipă nici n-ar exista. Evident, ea nu există, dar este. Pentru că este imposibil ca, trecînd noi de la mișcare la repaos sau de la repaos la mișcare, să nu fim, la un moment „dat“, însăși limita dintre acestea două. În caz contrar, n-ar mai exista nici o schimbare, iar conștiința noastră ar coincide fie cu o mișcare continuă (in-definită), fie cu un repaos continuu (in-definit). Și totuși, deși experiența noastră cotidiană ne oferă atîtea banale exemple în care trecem de la odihnă la activitate sau de la activitate la odihnă, deși adormim și ne trezim în fiecare zi, sîntem departe de a experimenta în mod banal clipa cea unică. Asta nu înseamnă că raționamentul lui Platon ar fi fals. Dimpotrivă, trebuie să punem la îndoială tocmai propria noastră presuposiție, și anume, faptul că am experimenta cotidian o mișcare sau un repaos *absolute* și, ca atare, și un pasaj de la mișcare absolută la un repaos absolut sau invers. De aceea, inversînd cursul raționamentului nostru, am putea spune că experiența lui *exaíphnês* este atît de stranie (puțin banală) pentru că noi înșine sîntem într-o *mișcare* sau într-un *repaos* cu totul *relative* (banale). Cînd sîntem în mișcare, n-o facem cu totul. Cînd sîntem în repaos, n-o facem cu totul. Dacă lucrurile ar sta în alt fel, atunci ar fi cu totul imposibil să nu fi experimentat deja clipa cea unică. Ceea ce, din păcate, nu este cazul...

De aici mai urmează că atenția nu poate fi niciodată absolut continuă și că ceva cu adevărat discontinuu nu

poate niciodată interveni în fluxul său. Nu ne putem concentra asupra unui punct a-topic, ci doar asupra unui interval topic. „Corpuscularitatea“ a-tenției noastre este astfel mereu învăluită de „ondulația“ unei in-tenții. Caracterul pre-determinat al acestei „unde de ghidaj“ in-tenționale face ca surpriza să fie, de cele mai multe ori, pur statistică. Pentru că orice percepție temporală este, într-un anume fel, deja a-percepută. În calitatea ei *arhe*-tipală, sinteza a-tențională *pre-supune*, în cel mai bun caz, anticiparea oricărei pro-iecții in-tenționale. Ea este, pentru a spune astfel, arhetipul oricărei sinteze a-perceptive. Saturarea unei intenții a-perceptive este, simultan, și saturarea unei intenții conștiente. Tocmai de aceea continuitatea fluxului nostru de memorie (populat de foarte diferite a-percepții) face din spectatorul care sîntem unitatea spectacolului însuși. Or, în această situație, spectatorul își re-prezintă, de fapt, propriul său spectacol. Noi (căci întotdeauna există un „noi“ al auto-a-fectării, iar nu un „eu“ al spontaneității) instituim, practic, însăși posibilitatea spectatorului (și a spectacolului) generic. Sîntem, prin urmare, proprii noștri actori/ spectatori, astfel încît am putea chiar spune că posibilitatea existenței celorlalți semeni (condiția spectacolului însuși) – fie ei actori sau spectatori – se originează, de fapt, în auto-a-fectarea mea, în calitate de a-mi fi *propriul semen (analogon)*. În cele din urmă, orice in-tenție *pro-iectivă* coincide cu *retro-pro-iectarea* de sine a propriei noastre a-tenții. *Sub-iectul însuși este*, în fapt, *un retro-pro-iect*. Spectacolul este cu puțință tocmai pentru că eu însumi sînt cel care, în prealabil, *m-am dat deja* (ca *alter-ego* a-perceptiv) în spectacol. De aceea, timpul „meu“ este, „înainte“ de toate, mereu deja „al nostru“ (ca unul auto-a-fectat). Abia

mai „pe urmă“ un *timp* așa-zis „*public*“ poate (astfel) surveni pe scena lumii. Caracterul mundan al scenei nu este „produsul“ unei presupuse colectivități, fiindcă orice colectivitate se originează deja în caracterul mundan al propriei noastre a-tenții. Asupra naturii ek-statice (scenice) a acestui subiect intențional (care sîntem noi înșine) vom reveni.

Conștiința de sine este, din păcate, prea adesea una pur *generică*. Cînd un băiat anumit iubește o fată anumită, un băiat în genere iubește o fată în genere, conchidea (cu duioasă ironie) Constantin Noica, în marginea echi(pluri?)vocelor iluzii ale certitudinii sensibile ³⁹. Și într-adevăr, o analiză cît de sumară a celor mai „intime“ dintre experiențele noastre temporale, ne relevă în ce măsură sîntem în realitate înlănțuiți în *kârma* unei temporalități pro-iective și, deci, generice. Existența unui asemenea timp comun reprezintă, de altfel, însăși condiția *sine qua non* a unei experiențe în genere. A ex-perimenta înseamnă, la drept vorbind, tocmai a ex-pune în scenă, a (te) face public. Deși spectatorul și actorul ex-istă simultan în una și aceeași persoană, ex-periența temporală este, pînă la urmă, ex-presia unui timp anonim. Experimentînd, *mă* experimentez, în fapt, pe mine însumi. Scena, arena, areopagul ca și orice „loc“ public – *koinòs tópos* – sîntem „noi înșine“. Această din urmă sintagmă vrea să spună că puritatea gramaticală a *pro*-numelui este mereu afectată de un nume *comun* astfel încît pronumele *personal* se vede mereu însoțit de (încă) unul – cel *reflexiv*. În calitatea lui de a fi re(tro)-flexiv, acesta din urmă reprezintă tocmai expresia gramaticală (perfectă) a auto-afectării de sine a eului (aperceptiv) însuși. Ceea ce se și întîmplă în limba română, limbă în care tot ceea

ce ține de intimitatea, de fapt, de retro-proiecțiunea unui asemenea subiect este învăluit în atot-prezența pronumelui reflexiv: „eu mă duc“, dar și „eu mă gândesc“ etc. De altfel, orice acțiune care se originează în eul apercptiv este o retro-proiecțiune și, prin urmare, o auto-afectare. Din acest motiv, „locul“ cu adevărat ne-comun al auto-revelării temporalității (ne-generice) se resoarbe abia în clipa (unică a) dispariției statutului nostru de actori/ spectatori.

Chiar și ceea ce trăim noi în mod (aparent) „concret“, în fiecare zi, reprezintă, în fapt, niște lapsuri de continuitate; ce-i drept, acestea din urmă se constituie ca niște mostre ale unei continuități relative, pre-determinate și, deci, limitate. Fiindcă, deși în mod obișnuit eul nostru nu se găsește niciodată într-o mișcare absolută sau într-un repaos absolut, deși el nu „se pune în mișcare“ în mod cu totul spontan și nici nu revine la sine fără vreun „rest“, când se mișcă totuși (relativ) sau când stă în repaos (relativ) „propria“ sa temporalitate (cotidiană) este departe de a sta sub semnul unicității. Sinonimia generică a timpului face ca eul nostru să cadă mereu în echivocitate. Univocitatea sinonimă (cu totul prezumptivă) a timpului discursiv nu are nimic de-a face cu unicitatea locutorului. „Vocea“ noastră pare unică doar pentru că este *deja* auzită și, mai mult, *re-iterată*. Ea ne conduce, în fapt, pentru a păstra analogia, la un „cor“ pe o singură voce (o auto-afectare sub forma emisiei și recepției, deopotrivă) sau, mai precis, la echivocitatea *mono-tonă* a unei comunități de *ego-uri*. Există, de aceea, mereu un punct *comun* al (re)vederii (și re-auzirii), cel care face ca timpul „nostru“ să nu fie niciodată al „meu“. Mai mult, s-ar putea chiar spune că, în mod *curent*, noi *nu (ne) trăim propriul nostru timp*, ci

timpul *re-curent* al uneia și aceleiași (gregare) sinonimii. Fiindcă, remarcă Heidegger, ipseitatea „proprie Sinelui care există în mod autentic este separată printr-un abis de identitatea Eului ce persistă în multiplicitatea celor trăite“⁴⁰. Această din urmă permanență presupune, în mod implicit, tocmai timpul „altuia“ (deși mereu a aceluiași) – timpul lui *das Man*: „fiecare e celălalt și nimeni nu este el însuși. *Das Man*, care răspunde la chestionarea *cine-lui* lui *Dasein*, este tocmai acest *nimeni* căruia orice *Dasein*, în calitatea lui de a-fi-unul-printre-ceilalți, îi este deja livrat de fiecare dată“⁴¹. Acest „deja-de-fiecare-dată“ îl invocă, evident, pe unul și același **OP**. În această perspectivă, nici măcar *negația* nu mai poate fi *absolută*, pentru că, departe de a fi radicală, alteritatea însăși rămîne, la rîndu-i, mereu pre-determinată *generic*. În lipsa experimentării lui *exaíphnês*, sîntem „condamnați“ să fim niște persoane publice și, deci, anonime.

3. (Ne)locul locului – Am putut remarca, pe marginea comentariului nostru la *exaíphnês*, că există o analogie între, pe de-o parte, atopicitatea clipei din ***Parmenide*** și caracterul ei hibrid – nici sensibil, nici intelectual – din ***Sofistul***, și, respectiv, *khôra* din ***Timeu***. Tocmai această analogie a fost, credem, speculată de Aristotel. Fiindcă, pentru el, soluția paradoxală a Unului-Multiplu avea să fie discutată în termeni *topologici*.

3.1. Ipoteza „distanței nule“ – Să reamintim, mai întâi, că, în ***Timeu***, Platon lăsase cu totul în suspensie dificila problemă a raporturilor dintre lumea ideală și receptacolul tuturor lucrurilor. Despre o eventuală prezență a formelor dincolo de frontiera sensibilului nici nu putea fi vorba: unitatea originară a

Ideilor s-ar fi găsit astfel „sfîșiată“ prin însăși această dedublare. Or, dacă asupra imposibilității „penetrării“ formelor în lumea lucrurilor Platon s-a exprimat în mod univoc nu același lucru îl putem afirma despre concepția sa privitoare la posibilitatea prezenței Ideilor înseși la frontiera lor (comună!) cu lumea materială. Ipoteza unei „atingeri“ între sensibil și inteligibil nu poate fi, totuși, exclusă. Din păcate însă, deși atunci cînd examinase „raportul“ dintre lucrurile lumești și receptacolul lumii, Platon a ținut în repetate rînduri să sublinieze că, între acești din urmă doi termeni, nu există nici o distanță – actualizarea părții din *khôra* care corespunde focului (de pildă) coincide cu focul însuși – , el nu pare în nici un fel să fi profitat de ineditul soluției pentru a surmonta în mod analog dificultatea „raportului“ dintre lumea formelor și același straniu receptacol. Soluția platoniciană a „distanței nule“ putea fi reluată (aproape în aceeași termeni) și în această din urmă situație. Este ceea ce, credem noi, a încercat, într-un mod implicit, Aristotel.

Ipoteza este sugerată, de altfel, de textul însuși pentru că, într-adevăr, dacă există o parte a lui *khôra* care corespunde focului, înseamnă că, la rîndul ei, forma „foc“ trebuie să se „atingă“ și ea, într-un fel sau altul, de receptacol. În *Timeu*, Platon întrevăzuse deja că *khôra* este (ne)locul coincidenței dintre sensibil și inteligibil. Tocmai această natură „bastardă“ a receptacolului ar fi trebuit să devină simbolul topologic al paradoxului ontologic. Pentru ca această mutație mentală să aibe loc, trebuia mai întîi ca angajamentul „oblic“ al lui *á-topon* însuși – acela de a desemna ceva „straniu“, unic „determinant“ al lui *exaíphnês* în *Parmenide* – să revină la propria sa origine, și anume,

la sensul său *direct* – cel *topologic*. E totuna cu a spune că Aristotel ia de bună o formulă care, în opinia lui Platon, pare să fi reprezentat o simplă figură de stil. Altfel spus, „platul” Aristotel a luat cu adevărat în serios tocmai ceea ce, pentru Platon, reprezenta o „simplă” metaforă...

3.2. Definiția locului – Că cercetările din *Fizica* privitoare la natura *tópos*-ului se situează în directă prelungire a dezvoltărilor platoniciene consacrate lui *khôra* este un fapt recunoscut de Aristotel însuși. Proba cea mai directă ne este furnizată tocmai de fragmentul din *Fizica* III, 2, 209b 11-17, pe care am avut deja prilejul să-l comentăm. Pasajul, devenit celebru din multiple rațiuni, are (între altele) dubla calitate de a face, pe de-o parte, legătura între *khôra* din *Timeu* și *tópos*-ul aristotelic, iar, pe de altă parte, de a sublinia continuitatea interesului lui Platon pentru aceeași *khôra* prin invocarea, în context, a ultimei sale doctrine – cea nescrisă – al cărui centru de interes îl reprezintă, cum am văzut, principiul localității.

3.2.1. OP și *tópos*-ul – Puternica filiație platoniciană manifestată în *Fizica* nu se rezumă, însă, la atît. Ea afectează chiar *stilul* exprimării Stagiritului. Astfel, atunci cînd se întreabă asupra felului de a fi al locului, el reia (simptomatic) binecunoscutele deja expresii platoniciene: „Problema de a ști ce poate fi locul de fiecare dată ($\tau\acute{\iota}\ \pi\omicron\tau'\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$) este plină de dificultăți”⁴², respectiv: „Iată cum vom face aparent ceea ce este locul de fiecare dată ($\tau\acute{\iota}\ \pi\omicron\tau'\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$)”⁴³. Modul acesta „aristotelic” de a chestiona natura *tópos*-ul – ce este (locul) de fiecare dată – e, cum se vede, identic cu cel folosit de Platon în *Timeu*. E vorba, mai precis (și nu întîmplător), tocmai de formularea întrebării privitoare la natura lui *khôra*⁴⁴... Mai mult, expresia lingvistică a

acestei interogații – **tí pot’** *esti*, sintagmă ce, reamintim, survine nu numai în **Timeu** ci și în alte dialoguri platoniciene (cf. **Lakhes**, **Menon**, **Sofistul**) – reprezintă acel tip de întrebare ce angajează, în calitatea lui de răspuns, pe același **hó pote** (**OP**). O asemenea coincidență „spațio-temporală“ nu poate fi întâmplătoare. Ea e în măsură să sugereze că între unitatea cardinală a timpului (exprimată prin **OP**) și extensia spațială (angajată, indirect, prin același **OP**) trebuie să existe o legătură intimă, una originară, asupra căreia va trebui, evident, să insistăm.

3.2.2. Proximitatea i-mediată – Pentru a degaja sensul *tópos*-ului, Aristotel examinează, în prealabil, patru variante posibile de răspuns. Prima dintre ele se referă la *formă*, pentru că, la fel ca și locul, *hê morphê* pare, ce-i drept, să învăluie orice lucru. Doar că învăluirea „formală“, remarcă Stagiritul, aparține lucrului însuși și nu aceleia care învăluie. Lucrul își are propria sa formă, asumată (aderentă). Or, locul, dimpotrivă, nu pare să depindă de vreo formă. Rămîne, totuși, că și forma învăluie în felul ei (propriu) lucrurile.

S-ar mai putea ca *tópos*-ul să fie un analogon al *materiei* (care este contrariul formei) sau al *intervalului*, pe care aceasta din urmă îl ocupă. Locul însuși s-ar reduce atunci la conținutul intervalului astfel determinat. Dar nici aceste două variante nu pot fi reținute aici fiindcă, mai întâi, un asemenea conținut – loc poate fi în-locuit în mod indefinit, în timp ce propriul său (veritabil) înveliș este de ne-înlocuit. Dacă lucrurile n-ar sta astfel, premisa conform căreia în aceeași amforă, de pildă, pot intra (în principiu) o infinitate de tipuri de lichid, ar conduce automat la concluzia după care „locurile“ însele pot fi multiplicare, la rîndu-le, la infinit.

Or, ceea ce există în intervalul determinat de înveliș nu poate afecta învelișul însuși. În plus, chiar dacă locul – conținut ar rămîne „același“ din punctul de vedere al materiei sale, el poate suferi, în el însuși, multiple schimbări, în timp ce locul tuturor acestor schimbări rămîne același, indiferent de ceea ce se întîmplă în el. Din acest motiv, nici materia și nici intervalul pe care îl ocupă nu pot defini locul pentru că nici unul dintre cei doi posibili analogoni ai lui nu există independent de lucruri și nici nu le poate învălui⁴⁵.

După examinarea primelor trei variante de răspuns, Aristotel introduce definiția *tópos*-ului: „Dacă locul nu este niciunul dintre cele trei lucruri – nici forma, nici materia, nici un interval (διάστημα) diferit de acela al extensiei transportatului – rămîne că locul ne trimite în mod necesar la ultima dintre cele patru variante, și anume, la limita corpului învăluitor (τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος), cel care e mobil prin transport“⁴⁶. Problema *tópos*-ului revine, așadar, la aceea, mai veche, a învăluirii.

4. *Tópos*-ul și alternanța fundamentală – Intimitatea dintre corp și limita sa imediată (care este locul propriu) face ca între aceștia doi să existe o evidentă unitate: „Prin urmare, amfora nu va fi în interiorul ei însăși și nici vinul, ci vom avea întotdeauna o amforă de vin; căci conținătorul și conținutul sînt, unu și celălalt, părțile aceluiași întreg“⁴⁷. Putem, așadar, spune că amfora și vinul (din ea) constituie unul și același lucru, deși nu în mod imediat. Fiindcă amfora poate să conțină și altceva, iar vinul, la rîndul său, poate fi și el în altceva. În acest fel, între cele două – corpul și limita sa – se instituie o dublă relație: una de identitate, cealaltă

de diferență. Același lucru îl putem constata, continuă Aristotel, și atunci când afirmăm, de pildă, despre om că este alb și, în genere, ori de câte ori facem *o afirmație ce angajează unul dintre predicatele proprii ale subiectului*. Stagiritul reia aici, simptomatic, un exemplu din **Categori**⁴⁸, și anume, cazul științei, care nu numai că este în suflet dar reprezintă, în plus, și propriul acestuia din urmă. Într-adevăr, albul se află în corp tocmai pentru că el este „în“ suprafața acestuia (ἐν ἐπιφανεῖα). Prin urmare, albul și suprafața sînt, din punctul de vedere al întregului pe care îl constituie, unul și același lucru. Ca și în cazul „raportului“ dintre amforă și vin, trebuie, însă, să adăugăm deîndată că, „în privința ființării, ele sînt, totuși, diferite (τὸ εἶναι ἕτερον)“⁴⁷, pentru că albul și omul diferă în definiția lor⁵⁰. Sau, dacă este să revenim la exemplul anterior al conținătorului și conținutului, mai putem afirma, împreună cu Aristotel, că „locul, golul și plinul sînt unul și același după Ființă (τὸ αὐτὸ μὴ ὄν), dar, după ființarea lor, ele nu sînt aceleași (τὸ δ' εἶναι αὐτοῦς οὐ ταὐτὸ ὄν)“⁵¹.

Am obținut cu aceasta o nouă și importantă ocurență a alternanței fundamentale, cea care face din unitatea și diferența *tópos*-ului (luat ca întreg) nu numai un analogon al alternanței fundamentale **OP/TE** a timpului însuși (luat ca întreg), ci și *punctul nodal al diferenței ontologice*. Pentru că se vedește acum că auto-afectarea de sine a timpului – cea care, așa cum am văzut, reprezintă *expresia temporală* a unei (paradoxale) învăluri a învăluitului și, în consecință, a pliului ontico-ontologic – se află într-o directă corelație cu *expresia topică* a însăși învălurii învăluitului. Din acest punct de vedere, analogia

dintre unitatea și diferența locului (în el însuși) nu face altceva decât să reitereze într-un limbaj topologic alternanța **OP/ TE** pe care noi am definit-o în marginea unității și diferenței timpului (în el însuși).

5. Învăluirea infinitului – Dar dacă toate lucrurile sînt într-un loc nu înseamnă că, în cele din urmă, va trebui să căutăm un „loc“ și pentru locul însuși? Iar dacă acest „loc“ al locului există, nu mai rezultă oare că va trebui să căutăm, și pentru acesta „din urmă“, un al treilea „loc“, și așa la infinit? Dificultatea lui Zenon, atrage atenția Aristotel, trebuie discutată în modul cel mai serios, fiindcă dacă tot ceea ce are ființă (*pân tò ón*) este într-un loc înseamnă că locul însuși n-ar mai putea exista căci procesul învăluirii ar regresa în acest fel la infinit⁵² și lucrurile n-ar mai putea fi propriu-zis în ceva. Toate astea demonstrează, insistă Stagiritul, că nu există un loc al locului⁵³. Mai mult, locul nu poate avea nici aparența unui interval pentru că orice *diástêma* are o mărime și, în consecință, ea nu ține de locul corpului ci de corpul însuși⁵⁴. Trebuie, așadar, să acceptăm că *nu tot ceea ce este există într-un loc* sau, mai precis, că locul face posibilă aparența corpurilor fără ca el însuși să aibă, totuși, vreo aparență (corporală). Dar cum poate fi *tópos*-ul „ceva“ cu totul *in-aparent*?

5.1. Aderență și continuitate – Ce valoare existențială are, așadar, învelișul unui corp? Răspunsul la această dificilă întrebare beneficiază de excelentul studiu al lui René Thom, consacrat intuițiilor topologice primordiale ale aristotelismului⁵⁵. Prin comparație cu Platon, Aristotel nu pare a se fi bucurat de faima unui mare matematician. Cu toate

astea, în calitatea lui de membru al Academiei, Stagiritul nu putea fi un necunoscător într-ale geometriei. Ca dovadă stau subtilele și chiar elaboratele sale considerații despre curcubeu, expuse în ale sale *Meteorologice* ca și alte asemenea interesante probe. Raporturile aristotelismului cu matematicile sînt, în fond, cu mult mai complexe. În orice caz, ele depășesc orizontul exegetic (și, deci, critic) al teoriei platoniciene a numerelor. Mai mult, am putea spune că preocupările lui Aristotel în acest domeniu nu vizează atît performanțele științifice ale timpului său cît, mai ales, cîteva geniale intuiții pe care Stagiritul le-a avut în domeniul *topologiei* (și nu numai). Luînd în considerare toate aceste contribuții, Thom e ținut să afirme că Aristotel „a fost primul – și pentru secole sau chiar milenii – *singurul gînditor al continuului* “⁵⁶. E, desigur, de așteptat ca asemenea intuiții să nu facă obiectul unor dezvoltări exprese. Ele pot fi, însă, detectate în cîteva „mici fraze“ care, cel mai adesea, au scăpat atenției comentatorilor. Or, pentru noi, problema continuului e cu atît mai importantă cu cît ea vine să clarifice, într-un mod principal, tocmai sensul criticii pe care Stagiritul o aduce doctrinei platoniciene a Ideilor și, implicit, tezei *dis-continuității* absolute dintre Idei și lucruri.

5.2. Închiderea care deschide – E un fapt destul de curios acela că Aristotel s-a preocupat îndelung de soluționarea paradoxului zenonian al lui Ahile „cel iute de picior“ (și, de ce nu, al broaștei țestoase). Analiza Stagiritului conducea, în mod indirect, la concluzia (necesară) după care, în mișcarea oricărui lucru, trebuie să facem o distincție foarte clară între ceea ce există

în mod discret și ceea ce există în mod continuu. Într-adevăr, în cazul unei mărimi discrete, orice proces de împărțire are drept ultim rezultat epuizarea mărimii însăși. În cazul unei mărimi continue, însă, procesul împărțirii nu mai poate avea vreun sfârșit, el continuând la infinit. Or, pentru a elucida natura locului, Aristotel se folosește de rigorile aceluiași raționament, dar desfășurat în sens invers, fiindcă „infinitul prin adăugare este oarecum același cu infinitul prin diviziune (*dýnamei*)”⁵⁷. Astfel, pornind de la o mărime primitivă, se poate construi seria mărimilor tăiate din figura inițială de așa manieră încât „vom obține o serie infinit crescătoare de mărimi, a căror reuniune va forma o mărime continuă care, la rîndul ei, va fi limitată (bornată) de «diametrul» figurii inițiale”⁵⁸. Această figură joacă, în mod evident, rolul *tópos*-ului.

5.2.1. Absența atopică și prezența infinită –

Să constatăm însă că, dacă vom încerca acum să reconstruim (printr-un proces de adiție continuă) figura inițială, nu vom ajunge niciodată la bordul care o limitează: „dacă dintr-o parte, luată într-o anumită proporție dintr-o mărime limitată, vom lua o altă parte, în aceeași proporție, fără a înlătura și din întreg aceeași mărime, nu vom ajunge la capătul corpului limitat”⁵⁹.

Pentru a realiza un asemenea lucru trebuie să acceptăm ceea ce, în topologie, poartă numele de „parte deschisă” : „iar dacă vom mări proporția, înlăturînd însă, în mod succesiv, mereu aceeași cantitate, vom ajunge, totuși, la capăt fiindcă orice corp limitat este epuizat printr-o împărțire oarecare, finită”⁶⁰. E, în fond, totuna cu a spune că *locul aristotelic presupune*, în el însuși, o *pre-determinare a-topică (simultană) a seriilor topice succesive*. Dar iată ce afirmă Stagiritul însuși: „Infinitul

este, prin urmare, acela dincolo de care vom putea întotdeauna continua să adăugăm ceva nou din punctul de vedere al cantității. Dar lucrul însuși, care nu are nimic dincolo de el, este săvârșit (τέλειον) și întreg, pentru că noi definim întregul ca cel din care nimic nu este absent (οὐ μὴθ' ἄπεισιν) [...] Or, cel ce implică o absență (ἀπουσία) în afara lui (ἔξω) nu poate fi un întreg, oricât de puțin i-ar lipsi pentru aceasta⁶¹. Așadar, un *tópos* care urmează a fi măsurat există, într-un fel anume, chiar înainte de a putea fi măsurat. Din punct de vedere temporal, asta înseamnă că, în raport cu părțile sale constitutive, *locul este expresia unei simultaneități* – *háma* – și că, prin urmare, el este (atot)Prezent încă înaintea (cât și „în timpul”) măsurării sale. Dimpotrivă, *in-finitul*, căruia îi lipsește mereu „ceva” – *á-peiron* – este, mai degrabă, simbolul unei absențe – *áp-ousía*. Coroborând acum ultimele noastre rezultate, vom obține:

(112) *ho tópos* ~ *hê par-ousía*,

respectiv:

(113) *tò ápeiron* ~ *hê ap-ousía*.

Tópos-ul este, *á-peiron*-ul există (și anume, într-un mod indefinit sau, mai precis, indefinit reiterabil). Existența infinitului reprezintă astfel efectul unei perpetue *dis*-locări și nu poate fi definită decât în calitatea sa de limită sau, mai precis, ca un fel de absență a Ființei locului (întregului). Astfel, „prezența” *in-finitului este expresia (indirectă) a unei absențe* – *cea a Ființei (locului) și, prin urmare, a întregului*. Am putea, în consecință, spune că natura *in-finitului* se reduce, în fapt, la paradoxala prezență a unei absențe...

5.2.2. Primordialitatea *OP* a *tópos*-ului – E, credem, momentul cel mai potrivit pentru a conchide că, în cazul doctrinei topologice a lui Aristotel, avem mereu de-a face cu un fel de pre-determinare a traiectoriei (și, ca atare, a limitei) transportului în raport cu orice mișcare topică (în mod doar aparent „ne-limitată”). Transportul pre-determină, așadar, transportatul. O asemenea pre-determinare este valabilă și în raport cu orice operațiune menită să „măsoare” (printr-o mișcare aparent strict „progresivă”) *tópos*-ul însuși. Într-adevăr, părțile pe care le adăugăm noi sînt întotdeauna părți *ale* întregului, astfel încît, așa cum se întîmplă și în cazul timpului, va trebui să definim o primordialitate (***OP***) a spațiului (locului) ca întreg în raport cu părțile sale (***TE***).

Să remarcăm, în fine, ca pe un fapt interesant că cele două concepte (implicite) prin care Aristotel definește *tópos*-ul – închiderea deschisă, respectiv, partea deschisă (în raport cu întregul) – sînt, în fond, niște adevărate prefigurări ale conceptelor fundamentale (analoage) ce aveau să se impună, mult mai tîrziu, prin ontologia „devenirii întru ființă” a lui Constantin Noica. Ele sînt: *limita care nu limitează*, respectiv, *holo-merul*. De altfel, raporturile dintre concepția expusă în ***Tratatul de ontologie*** și aristotelism sînt cu mult mai strînse decît le-a putut întrezări autorul însuși, fiindcă cele două concepte nicasiene reprezintă, așa cum textului tratatului însuși o demonstrează, expresia directă a principiul fundamental care stă la baza întregii desfășurări a ontologiei devenirii întru Ființă – postulatul Unului-Multiplu, cel care, așa cum am văzut deja, constituise descoperirea lui Aristotel...

5.3. Frontiera infinitului – De aici mai urmează că Aristotel acceptă un deschis – *das Offene* – în calitate de „substrat” al infinitului în act „cu condiția ca acest deschis să fie în termeni moderni – bornat de o «hartă locală», care definește tocmai locul”⁶². Fiindcă, așa cum se știe, Stagiritul respinge orice deschis ne-bornat, care ar exista în act. În acest punct, concepția lui Aristotel ar putea părea de-a dreptul șocantă pentru că, în ciuda ne-limitării sale, *in-finitul* este, în concepția lui, pre-determinat: „[infinitul] este întreg și limitat, dar, totuși, nu în sine (οὐ καθ’ αὐτὸ), ci ca un altul (κατ’ ἄλλο); el nu învăluie ci este învăluit (περιέχεται)”⁶³. Luînd în considerare rezultatele obținute pînă acum, inclusiv cele formulate deja în prima parte a încercării noastre (mai precis, la **7.2.2.**), vom obține, prin urmare:

(114) *ho tópos* ~ **hó pote**,

și, prin comparație:

(115) *tò ápeiron* ~ **tò eînai**,

respectiv:

(116) *ho tópos* ~ *periékhein*,

și, prin comparație:

(117) *tò ápeiron* ~ *periékhesthai*.

Rezultatul imediat al soluției (paradoxale) adoptate de Stagirit este acela că, oricît de „mare” ar fi el, infinitul este, totuși, mereu învăluit de „ceva”. Sau, dacă vrem să ne exprimăm într-o terminologie mai modernă, ar trebui să adăugăm că, date fiind două mulțimi definite pe axa *Ox* – fie ele $J/0 \ll x \ll 1$ și, respectiv, $R+/0 \ll x -$, care pentru noi (cei de „astăzi”) sînt homeomorfe, trebuie

să acceptăm că (în ciuda acestui homeomorfism) ele diferă, totuși, din punct de vedere ontologic. Într-adevăr, „ J poate exista în calitate de parte a substratului unei entități anume (segmentul 0 « x «1), în timp ce R^+ , care este nebornat, nu mai poate exista în act“⁶⁴. Ceea ce mai înseamnă că orice homeo-morfism h care presupune o aplicație anume a lui J pe R^+ nu poate fi definit decât în cazul în care $\{ h(x + Dx) - h(x) \} / Dx$ e bornată de o constantă K fixă, și anume, de constanta lui Lipschitz: „homeomorfismele lui Lipschitz, ale căror constante K admit o bornă superioară comună K_1 » 1, nu angajează nici un grup. E vorba de cazul special al unei reguli de altfel destul de generale – acela al unor situații asemănătoare cu cele din biologie, bunăoară, în care orice generativitate infinită ca și orice competență sînt, în fapt, limitate de performanța impusă de realizarea lor în act“⁶⁵. Parafrazînd, am mai putea adăuga că, deși este (prin definiție) a-topică, „performanța“ (sau *télos*-ul) *tópos*-ului pre-determină orice „competență“ metrică.

5.4. Finitismul (strict al) *tópos*-ului – Aceste dezvoltări, recunoaște Thom însuși, ar putea suna oarecum straniu *vis-à-vis* de opera Stagiritului. Un examen mai atent (și, mai ales, prevenit) al acesteia din urmă ne relevă, însă, (așa cum am avut deja prilejul să constatăm) cîteva concludente „urme“ ale esențialei distincții topologice dintre Deschis și Încchis. Iată doar două dintre acestea, oferite de chiar textul **Fizicii**: „Nimic nu este de-săvîrșit ($\mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\nu\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) dacă nu este și sfîrșit ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$). Or, sfîrșitul reprezintă limita însăși ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$). Tocmai din acest motiv socotim că Parmenide avea multă dreptate împotriva lui Melissos. Într-adevăr, cel din urmă

proclamă că infinitul reprezintă tocmai întregul, în timp ce cel dintâi îl determină ca fiind doar limita întregului (τὸ ὅλον πεπεράνθαι), egal depărtată de centru. Fiindcă nu prin aceea că adaugăm fir după fir putem noi apropia infinitul de întreg“⁶⁶. Și încă, mai clar: „În consecință, pare că infinitul intră mai curînd în definiția (ἐν λόγῳ) părții decît în aceea a întregului; căci materia este partea întregului, la fel cum bronzul este în statuia de bronz; într-adevăr, dacă admitem că Marele și Micul reprezintă principiul care învăluie toate lucrurile sensibile, urmează că, în lumea inteligibilă, ele trebuie să aibă această funcțiune și în raport cu toate lucrurile inteligibile. Or, este de-a dreptul absurd (ἄτοπον) și imposibil ca necunoscutul și indefinitul să învăluie și să definească (περιέχειν καὶ ὁρίζειν)“⁶⁷. De aici urmează:

(118) *ho tópos ~ tò télos,*

pentru că locul reprezintă analogonul unei (atot)prezente desăvîrșiri, respectiv:

(119) *tò ápeiron ~ tò á-telos,*

fiindcă in-finitului îi lipsește mereu ceva pentru a fi de-săvîrșit, și:

(120) *ho tópos ~ tò Hén,*

căci Unul este analogonul întregului (perfect), respectiv:

(121) *tò ápeiron ~ tà pollá,*

de vreme ce Multiplul e, la rîndu-i, analogonul părților. Cum se vede, originea dificultăților legate de definirea *tópos*-ului ca și posibilitatea surmontării acestora ține de unul și același principiu al Unului-Multiplu. Avem, așadar, acum posibilitatea unei veritabile aplicații a acestui

principiu la tema specială a *tópos*-ului.

Înainte de a proceda însă la dezvoltarea tezei aristotelice privitoare la *a*-topicitatea *tópos*-ului, să remarcăm, totuși, că rezultatele noastre dovedesc deja faptul că, prin **Fizica** (și nu numai), Stagiritul poate fi considerat ca un veritabil precursor (și, de ce nu, poate chiar inițiator) al finitismului (strict). E un alt fel de a spune că, pentru Aristotel, orice categorie „finită” deschide un „orizont” in-finit de actualizări (posibile) și că, la limită, vom putea de-fini însuși statutul categoriilor ca pe unul transcendental *avant la lettre*.

6. Soluția aristotelică (spațială) a Unului-Multiplu – Toate aceste dezvoltări demonstrează că Stagiritul ajunsese deja la concepția unei varietăți ne-definite de in-finituri, a căror principală caracteristică este tocmai aceea de a fi (toate) bornate și, deci, pre-determinate de o limită unică (specifică). Cum s-a putut remarca mai sus, rolul acestei misterioase limite „superioare” (în fapt, una transcendentală) a fost preluat ulterior (în topologie) de constanta lui Lipschitz. Dar ceea ce, în opinia noastră, e mai interesant în excursul aristotelic asupra in-finitului nu constă atât în pre-figurarea (și, uneori, de-a dreptul sesizarea) unor veritabile „entități” *trans*-finite – descoperire care, privind retrospectiv, reprezintă, poate, cea mai importantă contribuție a Stagiritului la dezvoltarea matematicilor – , cît, mai curînd, consecințele „meta”-fizice ale unei asemenea perspective logice.

6.1. Forma – frontiera materiei – Ajungem, în acest fel, la ceea ce Thom numește a fi „intuiția primordială a Maestrului”⁶⁸, una a cărei formă proprie

de expresie e, iarăși, tot o „mică frază“, anume, cea de la 207a, 35-36: „infinitul, la fel ca materia, se găsește în interiorul a ceva care învăluie; or, cea care învăluie este tocmai forma“. Iată, așadar, în ce anume constă descoperirea lui Aristotel: *forma învăluie materia* (și, prin urmare, *in-finitul*) *asemeni unei frontiere*; ea este limita (bordul) materiei. Să vedem, așadar, care sînt consecințele ce decurg din această neobișnuită analogie.

6.1.1. Frontiera frontierei – Pentru a desemna statutul cu totul special al formei în raport cu materia – acela de a fi bordul acesteia din urmă – , Aristotel se folosește de mai mulți termeni: ἑσχατον – „extremitate“, περιέχον – „înveliș“, πέρας – „limită“ sau ὄρος – „capăt“. Dincolo de diferitele nuanțe de sens prin care toți acești termeni încearcă să precizeze, prin completare reciprocă, desemnarea Uneia și aceleiași stranii „realități“ – frontiera – , să remarcăm, urmărindu-l pe același René Thom, ocurența celei de-a doua „mici fraze“, a cărei importanță rezidă în aceea de a ne revela natura (paradoxală a) frontierei însăși în raport cu lucrurile pe care ea le învăluie: „Căci prin proprietatea de învălui, forma pare a fi locul; într-adevăr, extremitățile (τὰ ἑσχατα) aceluia care învăluie și ale celui învăluit sînt aceleași“⁶⁹. De aici urmează nu numai că învelișul e mereu în contact cu bordul corpului învăluit ci, mai ales, că frontiera însăși are, în fapt, o mărime (pentru a spune astfel) „neglijabilă“. Într-un limbaj topologic contemporan, această din urmă „mică frază“ vrea, practic, să spună că *frontiera frontierei este vidă* sau (totuna) că *frontiera frontierei este frontiera însăși*. Limita însăși aderă, așadar, la lucrul pe care îl învăluie. Mai mult chiar: aderența ei nu mai lasă loc pentru nimic

alt-ceva (pentru a nu spune că ea lasă loc tocmai... nimicului). Sau, cum avea să formuleze, la începutul acestui secol, Kuratovski, *aderența aderenței este aderența însăși*. Locul este, prin urmare, expresia „escatologică“ *proprie* a fiecărui lucru:

(122) *ho tópos ~ tò éskhaton*.

Dacă adăugăm la această din urmă relație și pe cea de la (112), care pune, la rîndu-i, în evidență legătura intrinsecă dintre același *tópos* și *par-ousía*, vom putea obține seria primilor doi termeni cu valoare (a)topică – *tò éskhaton*, respectiv, *hê parousía* – ai unei analogii esențiale ce angajează, alături de loc, și *timpul*.

6.1.2. Cuprinderea necuprinsă – Revenind la rigorile diferenței ontologice, am putea, așadar, conchide că *frontiera este, dar nu există*. Ea nu poate fi, desigur, „ceva“ (subzistent) și nici nu poate avea vreo „mărime“. Sesizarea oricărei dimensiuni (mărimi) vizibile ce (ne) apare în învăluirea topică a cîmpului propriiei noastre vederii este, practic, posibilă pentru că întreg cîmpul vizibilității noastre se confundă cu învelișul *a*-topic-fără dimensiune (mărime) și, ca atare, *in*-vizibil-al lumii. Dacă, după Aristotel, „a fi într-un loc“ constituie o formă specială a lui „a fi în“, atunci am putea conchide, așa cum, de altfel, am mai făcut-o, că orice *ek*-(s)-tensionalitate topică este învăluită într-o *in*-tensionalitate *a*-topică sau, mai precis, într-o *a*-tensionalitate. „Cel“ care vede lumea nu mai poate face „parte“ din ea. Căci limita lumii, care este privitorul, nu are, ea însăși, o „altă“ limită. Prin cuprinderea lumii în privirea noastră – și este vorba aici de o privire „liberă“, *a*-tențională – , însăși escatologia lumii (ni) se relevă. Și invers, „cel“ care cuprinde lumea cu privirea

nu aderă „din exterior“ la aceasta. El (se) constituie (ca) limita lumii însăși. „Cel“ care vede nu mai poate „ține“ de lumea „aceasta“, fiindcă aderența lui ar fi atunci o aderență la aderență. Or, așa cum am văzut, aderența aderenței este, în fond, aderența însăși. Altfel spus, orice subiect al subiectului se confundă cu subiectul însuși. Nu există un subiect care „vede;“ el, este vederea însăși. Când cineva vede, el a și văzut, insistă, de aceea, Aristotel⁷⁰, dînd (pentru noi) un prim și important exemplu de felul în care vederea (în acest caz) constituie efectul unei simultaneități dintre prezent și Perfect sau, mai bine, efectul învăluirii prezentului într-un Perfect.

Ceea ce pare să ne încurce în efortul nostru de a (ne) asuma această *con*-fuzie dintre „subiectul“ vederii și vederea însăși este iluzia după care mobilitatea privirii, care există, trebuie să aibe și un „purtător“, care am fi „noi înșine“, și anume, în calitatea noastră de existenți... Dar mobilitatea privirii „privește“ nu unghiul vederii, care se schimbă neîncetat, ci spațiul ei, al cărui orizont rămîne, pentru a spune astfel, în „repaos“. Nu e, evident, vorba aici de un repaos al privirii și, deci, de întreruperea mobilității ei, ci, dimpotrivă, tocmai de repausitatea în care mobilitatea însăși *are loc*. Comentînd, astfel, dificilul pasaj aristotelic de mai sus, Heidegger avea să precizeze: „Cea mai pură desfășurare a esenței repaosului trebuie căutată acolo unde ea nu înseamnă încetare și întrerupere a mișcării, ci acolo unde mobilitatea se strînge laolaltă într-o *calmă-rămînere* și această oprire nu exclude, ci include, ba chiar deschide mobilitatea; de pildă ὅρα ἅμα καὶ ἡ ὥρακε (*Metafizica*, Θ, 6, 1048b, 26): «cineva vede și, văzînd, a și văzut». Mișcarea cuprinsă în actul de a privi în jur și de a căuta cu privirea *este* de fapt, abia ea, *suprema* mobilitate în

repausitatea vederii (simple) strânse laolaltă în sine. Această vedere e *τέλος*-ul, sfârșitul în care *se prinde* mișcarea privitului și în care ea este în chip esențial mobilitate. («Sfârșit» nu ca urmare a încetării mișcării, ci ca început al mobilității, înțeles ca păstrare ce prinde în sine mișcarea)⁷¹. De aceea, cu-prinderea privirii este mereu deja prinsă în propriul ei *télos*, de ne-cu-prins. Asupra acestei probleme vom reveni.

Într-un mod analog, caracterul escatologic al lumii nu ține de „ceva“ care s-ar situa în „afară“ acesteia. Capătul lumii e, mai degrabă, un fel de (atot)„prezență“ ce se relevă, și el, tocmai prin absența sa perpetuă. La fel cum tocmai absența „subiectului“ vederii face ca prezența (lucrurilor) lumii să fie abia vizibilă. În fond, pentru a-l parafraza pe Heidegger, am spune că absența subiectului (in-vizibil) „vizibilizează“ însăși prezența (lucrurilor) lumii.

Fiindcă vederea este *a mea* nu pentru că ea poate fi re-prezentată (ca fiind a mea). Ceea ce re-prezintă ea este chiar lumea. Între vederea lumii și lumea însăși nu există nici o distanță și de aceea nu există un „intelect“ (localizabil „unde“ *în* cap) care „vede“ imaginile „sensibile“ (localizabile „unde“ pe retină). Nu există un ochi intelectual și unul sensibil. Căci, „unde“ este, de fapt, imaginea unui copac pe care tocmai îl „vedem“, avea să se întrebe (pe drept cuvânt), mai târziu, Ludwig Wittgenstein: în fața nasului nostru, la câțiva metri sau în spatele nasului nostru la câțiva centimetri (în centrul vederii din lobul occipital, de pildă)? Privirea nu mai poate fi prinsă de nimic pentru că ea constituie tocmai cu-prinderea. Iar în această (atot)cupriundere își găsesc învăluirea atât obiectul empiric cât și subiectul empiric. Pentru că eu

pot să „mă“ văd oricînd în calitatea mea de corp (trup) empiric (exterior). Prin analogie, deci, cu această stranie natură a frontierei, am putea conchide că adevăratul (și autenticul) *Sub-iect* (cel care, ulterior, va fi definit ca fiind „transcendental“), indiferent care ar fi natura angajamentului (pro-iectului) său, *nu există, dar este*. Și încă: *Sub-iectul nu ek-sistă, ci a-sistă* ; el coincide cu Prezența lumii la ea însăși.

6.2. Actul – frontiera potenței – Pornind de la această echivalență topologică dintre formă și, respectiv, bord, dintre materie și, respectiv, bula deschisă, Thom stabilește următoarele (importante și, mai ales, inedite) analogii⁷²:

(123) *materie primă ~ bulă deschisă ~ potență,*

(124) *esență completă ~ bulă închisă ~ act,*

(125) *formă ~ sferă-bord ~ potență actualizantă.*

Odată clarificate aceste echivalențe, se vedește acum că „forma și materia inter-acționează prin aceea că suportul formei este *bordul* substratului material; astfel, axioma fundamentală a «interacțiunii prin contact» este satisfăcută de relația dintre materie și formă“⁷³. Or, „suportul“ formei fiind bordul (sau, totuna, frontiera materiei), iar frontiera însăși neavînd, cum am văzut deja, nici o dimensiune, înseamnă că, din nou, *forma este, dar nu există* și nu are ek-(s)-tensie, în timp ce *materia există, are ek-(s)-tensie, dar nu este*. Sau, într-un limbaj care relevă de „inter-acțiunea prin contact“ dintre formă și materie (la care Thom făcea

referire mai sus), am putea adăuga: *forma este*, iar *materia există*. Accesul la actualitate al formei coincide cu închiderea materiei, care reprezintă o pură potență. Interiorul acestei închideri (învăluiri) este întotdeauna o potență, în timp ce bordul, *supra-fața* care închide (învăluie) presupune, dimpotrivă, actul. Ceea ce s-ar putea rezuma, după Thom, în formula „actul este «bordul» potenței”⁷⁴. De aici mai urmează că:

(126) *hê morphê ~ periékhein*,

(127) *hê hýlē ~ periékhesthai*,

respectiv:

(128) *hê morphê ~ hê enérgeia*,

(129) *hê hýlē ~ hê dýnamis*,

Dar ceea ce ne interesează în cel mai înalt grad aici, avînd în vedere, pe de-o parte, perspectiva soluției aristotelice (spațiale) a Unului-Multiplu, iar, pe de altă parte, contextul mai sus pomenitei interacțiuni *prin contact* dintre formă și materie este următoarea relație, decisivă:

(130) *hê morphê ~ ho á-topos*,

al cărei sens poate fi deja interpretat în contextul (știut) în care forma (care învăluie materia) face ca localitatea acesteia din urmă să poată sur-veni în (ca) lume. *Localitatea materiei coincide*, prin urmare, *cu localizarea formei* sau, cu alte cuvinte, cu actul *de-limitării* (formale a) potenței. Cu singura (și ontologica) diferență că, în însăși această (unică și nediferențiată) Prezență a lor, materia există mereu

în funcție de o anumită dimensiune (mărime) în timp ce, la rîndul ei, forma este întotdeauna fără dimensiune (mărime). Fiindcă, așa cum Aristotel ține să repete, nu există un loc al locului, iar forma învăluie asemeni locului.

6.3. Contactul formei cu materia – Există în limbajul nostru curent o serie întreagă de expresii al căror sens „metafizic“ a intrat, pare-se, în uitare. Este și cazul lui „a avea loc“. Sensul acesteia desemnează, mai întâi, faptul că „ceva“ are un *tópos* al său, propriu, dar și că (alt) „ceva“ s-a actualizat (deja), localizîndu-se. Din acest punct de vedere, sintagma are și o conotație *temporală*. E tocmai ceea ce Stagiritul încearcă să sublinieze aici, și anume, că problema locului se reduce, mai întâi, la aceea a localizării și că, la rîndul ei, localizarea însăși reprezintă efectul unui proces de actualizare.

6.3.1. Localizarea actului – A spune doar că fiecare lucru există în locul care îi este propriu înseamnă a oculta într-un fel înțelegerea locului însuși sau, mai precis, calitatea lui de frontieră „imediată“ a lucrurilor. S-ar putea, în acest fel, crede că problematica aristotelică a *tópos*-ului s-ar putea reduce la sarcina clarificării dificultăților legate de raportul dintre un lucru „individual“ și locul său „propriu“. Or, calitatea de frontieră a locului vizează nu numai cazul unui lucru „izolat“, ci și de-limitarea acestuia (din urmă) de celelalte lucruri (împreună cu care se articulează, de fapt, într-o lume și de care diferă tocmai prin locul distinct pe care îl ocupă el în însăși această lume). Așadar, problema frontierei unui lucru pune, în mod implicit, și pe aceea a *vecinătăților* sale. Din acest motiv, postulatul aristotelic al lipsei de dimensiune a locului (bordului) lucrurilor are

în dezvoltarea tezei privitoare la inexistența vidului (κενός) – ilustrată în capitolul imediat următor celor consacrate locului – o continuare pe cât de elaborată, pe atît de firească. Într-adevăr, Stagiritul ține să sublinieze că între lucrurile lumii nu mai este loc pentru nici un „alt“ loc decît locul însuși. Or, de vreme ce, așa cum am văzut, *tópos*-ul nu are, el însuși, nici o dimensiune, el nu poate (re)prezenta un „lucru“. Sau, dacă trebuie, totuși, să (re)prezinte ceva, „lucrul“ acesta îl constituie tocmai neantul... Va trebui, însă, să adăugăm că (în acest caz și în spiritul celor spuse pînă acum) și *neantul este, dar nu există*.

6.3.2. *Tópos* și *sýmphysis* – Toate acestea fiind stabilite, să trecem acum la tema vecinătăților care învăluie lucrurile. Pentru că ceea ce avem în vedere aici se limitează doar la textul ***Fizicii***, ne vom rezuma doar la vecinătățile naturale. Nu înainte de a preciza însă că, în natură, avem întotdeauna de-a face cu vecinătăți *reciproce*, ceea ce, din punct de vedere topologic, înseamnă că teoria aristotelică asupra locului are drept corolar teza după care substratul lucrurilor (fizice) este întotdeauna compact, adică închis (și, deci, limitat).

Iată, de altfel, cum înțelege Aristotel să încheie capitolul despre loc din ***Fizica***: „Acesta este și raportul dintre aer și apă: primul este ca forma, cea de-a doua, ca materia. Apa este materia aerului, aerul este un fel de act al apei. Căci apa este aerul în potență, dar aerul este, într-un alt sens, apă în potență [...] Dacă, așadar, «materia» este Unul și același lucru cu «entelehia» (le putem, de altfel, vedea pe fiecare din acestea în apă, bunăoară, care este cînd în potență cînd în act), atunci ea este asemeni părții învăluite în întreg. De aceea,

între acești termeni există contact (ᾠφή); și există o împreună naștere (σύμφυσις) atunci când, din doi precum sînt, devin Unul, prin chiar actul generației (ἐνεργεία)“⁷⁵. Cu alte cuvinte, apa poate juca rolul materiei (potenței) abia atunci când ea este în curs de a deveni *alt-ceva* – aer, de pildă. În acest fel, limita apei – care coincide, evident, cu locul său – reprezintă de astă dată o formă învăluitoare (aerul, în cazul nostru) ce poate fi pusă în evidență abia în momentul în care generarea (aerului însuși) are loc. În mod paradoxal, apa este limitată (învăluită) – în dublul sens al termenului de loc propriu, respectiv, de vecinătate – prin însăși *trans*-formarea ei în aer (adică în *alt-ceva*). Și invers, aerul este limitat (învăluit) prin însăși *trans*-formarea lui în apă (adică, de asemenea, în *alt-ceva*). Asta revine la a spune că apa este în potență aer, iar, atunci când intră în act, este aerul însuși. Iar aerul este în potență apă, iar, atunci când intră în act, este apa însăși. Dar limita dintre apă și aer și aceea dintre aer și apă este Una și aceeași, nediferențiată. Calificarea ei diferită (drept „aer“ sau „apă“) depinde doar de sensul desfășurării entelehiei. Dar, indiferent de sensul acestei generări, trebuie reținut (ca un fapt esențial și, acum, cert) că locul nu apare decît în momentul în care potența (apei de a deveni aer sau cea a aerului de a deveni apă) intră în act.

Localitatea apei coincide, astfel, cu localizarea aerului, iar localitatea aerului coincide, la rîndu-i, cu localizarea apei. Sau, cu alte cuvinte, *orice de-limitare locală și generică este posibilă prin actualizarea unui principiu non-local și ne-generic*, unul care, ne-limitat fiind, nu mai poate trimite la *alt-ceva* decît el însuși. Asupra acestui esențial principiu ne-generic de

învăluire, a cărei înrudire cu **OP** este, credem, evidentă, vom mai reveni. Înțelegem acum de ce anume insistă Thom asupra unei alte „mici fraze“ aristotelice (cea de-a treia), a cărei valoare se vedește a fi tocmai aceea de a deschide calea înspre o asemenea concluzie: „entelehia separă“⁷⁶... Într-adevăr, separarea lucrurilor (care revine, implicit, la în-spațierea lor) nu reprezintă efectul decupării unor spații proprii (relative) dintr-un fel de spațiu im-propriu pre-existent (absolut). Spațiul însuși *nu* poate fi un „absolut“ *pre-existent* (la rîndul său, absolutul este, dar nu există!), pentru că atunci ar trebui să căutăm, din nou, un spațiu „al“ acestui spațiu (deja existent) și așa la infinit. Dimpotrivă, genitivul materializării (aici vizate) angajează, prin discurs, un fel de Nominativ de ordin pur „formal“, fără ca Nominativul însuși să mai poată, însă, constitui „obiectul“ vreunui discurs. Numele (mai precis: tema) unei forme nu mai are în comun cu generarea localizării sale decît generarea însăși. Or, Nominativul temei (sau, cu alte cuvinte, tema numelui) *nu* poate fi niciodată *efectul* unei generări. Am putea chiar spune că genitivul unei localități materiale se originează în Nominativul tematic al unei non-localități formale și că, prin urmare, *originea genitivului nu are nimic de ordin „genitival“*. Deși constituie principiul oricărei generări, genul aristotelic nu e, la rîndul lui, „rezultatul“ vreunei anume geneze. În-spațierea (re)prezintă, mereu, rezultatul relativ al actualizării unei potențe. Localizarea (forme) coincide, desigur, cu o geneză; dar, parafrazîndu-l din nou pe Stagirit, trebuie să adăugăm deîndată că nu există (nici teoretic, nici practic) o geneză a genezei. „Relativitatea“ spațiului nu vizează aici o (presupusă) „egalizare“ (orizontală) a unor (prespuși) termeni (a căror valoare topică ar fi

chipurile „omogenă“), pentru că o asemenea aparentă (co)„relație“ (și, deci, relativitate) nu are loc niciodată „între“ doi termeni „orizontali“, ci între o potență și, respectiv, un act, adică într-o perspectivă (mai degrabă) „verticală“.

*Topicitatea termenilor existenței este mereu relativă la a-topicitatea propriei lor Ființe, care, așa cum am văzut, nu mai poate exista ca un termen. Oricît ar părea de paradoxal, Relativitatea instituită între relatele aici vizate – care sînt co-existente doar în aparență – nu se consumă la nivelul unei ek-(s)-tensii „orizontale“, fiindcă însăși această ek-(s)-tensie are loc abia în momentul angajării „verticale“ și, deci, in-tensive a unei (cu totul speciale) Relativități, al cărei punct de origine, a-topic fiind, nu mai poate fi, la rîndul său, situat. (Asupra sensului aristotelic al acestei Relativități „cardinale“ vom mai reveni.) Or, textul Stagiritului sugerează că același lucru se întîmplă și cu lucrurile naturale: raportul lor trece, mai întîi, prin Cer, care este învăluitoarea (pentru a spune astfel) absolut... Sau, cu alte cuvinte, relațiile „dintre“ lucruri de același gen trec prin forma lor (comună) posibilă, astfel încît cel mai corect mod de exprimare al acestei paradoxale vecinătăți (care trece, pentru a spune astfel, prin stele) pare să rămîină cel propus de Constantin Noica: relațiile nu au loc „între“ lucruri, ci „între“ forma lor celestă comună. În mod analog, relațiile „dintre“ lucrurile de gen diferit trec, la rîndu-le, prin principiul lor ne-formal (comun) posibil. (În fond, de vreme ce toate lucrurile sînt în Cer, urmează că acesta constituie mai curînd simbolul unui anume fel de învăluire **formaliter... ne-formală.**)*

De aceea, putem conchide că, dacă două locuri se vădesc a fi proprii unor (anumite) lucruri, atunci „între“

ele există întotdeauna o frontieră non-locală, care le este im-proprie. Și dacă „între“ două locuri proprii se de-finește o relație (anume), atunci centrul relației însăși nu mai poate fi localizat. Putem, așadar, de-fini „ceva“ fără ca, prin însăși această de-finiție, „ceva“ să fie, într-un fel, de-limitat (localizat). Într-adevăr, relația, bunăoară, se reduce la mai sus pomenitul „între“, despre care ar fi im-propriu să spunem că ar mai putea fi de-limitat.

6.4. Trans-mutarea elementelor – Dar (1): de vreme ce, în calitatea sa de materie a aerului, *apa* e învăluită de „propria“ sa formă (care este aerul), urmează că între materie (apă) și formă (aer) nu există nici o distanță, pentru că aerul (formal) constituie tocmai frontiera apei (materiale), iar, pe de altă parte, între frontiera apei și apa însăși nu mai este loc pentru nimic. Același lucru îl putem constata și în cazul în care (2): *aerul* este deja generat. Astfel, între apa și aerul existente, avem Una și aceeași frontieră cu-prinzătoare care, in-existentă fiind, nu mai lasă (nici în acest caz) loc pentru nimic. Și pentru că cea care învăluie este tocmai forma, urmează că frontiera (comună) a apei și aerului este, pe rînd, forma aerului pentru apă (materie), respectiv, forma apei pentru aer (materie).

În sfîrșit, (3): în cazul în care aerul prinde doar a exista, am mai putea adăuga că *orice prindere (materială) de a exista coincide cu o cu-prindere (formală) de a fi*. Sau, parafrazănd termenii lui Aristotel, nașterea unei realități fizice (materiale) este, întotdeauna o împreună naștere sau, ca să spunem așa, o naștere „a-sistată“. Geneza lui *phýsis* relevă, așadar, de *sým-physis*. Fiindcă atunci cînd prinde abia să existe,

fizicul este deja cu-prins în (propria sa) formă, adică în „ceva“ de ordin pur „meta“ -fizic. De aici urmează:

(131) hó pote ~ katà sým-physin.

Într-adevăr, apa, de pildă, prinde să devină aer material tocmai pentru că, așa cum am văzut, ea este deja cu-prinsă în aerul formal. Această din urmă cu-prindere are, însă, valoarea (deja remarcată a) prezenței unei absențe fiindcă învăluirea formei relevă, din nou, de o frontieră fără dimensiune, adică de „ceva“ ce nu se mai numără printre cele existente. La fel stau lucrurile și cu aerul material (generat) pentru că el este cu-prins în Una și aceeași frontieră (a aerului formal), iar între frontiera aerului și aerul însuși nu mai este (din nou) loc pentru nimic. Trans-mutarea elementelor nu poate avea loc dacă locul însuși (care ia naștere în acest fel) ar fi ceva deja de ordinul ființării sau, totuna, dacă el ar fi formal deja pre-determinat. În fapt, trans-formarea apei în aer și a aerului în apă este posibilă tocmai pentru că „între“ cele două elemente avem de-a face cu „ceva“ care (nu mai) are de-a face cu nimic(ul), adică nici cu apa, nici cu aerul. Limita trans-mutărilor elementare nu mai are nimic elementar; dimpotrivă, ea ne relevă nimicul ființării însăși. De aceea, limita (comună) dintre apă și aer reprezintă o adevărată *inter-față ne-formală* a aerului (formal) „față“ cu apa (materială) și a apei (formale) „față“ cu aerul (material). Și pentru că frontiera este Una și aceeași (ca fiind ne-diferențiată) – deși ea apare de fiecare dată calificată în mod diferit – , am mai putea adăuga că limita dintre lucruri este aceeași ca **OP**, cu toate că felul actualizării ei diferă **TE**.

6.4.1. Inter-față și epi-fanie – Putem, așadar, trage concluzia că, în toate cele trei situații, între formă

și materie există o aderență și că aceasta are loc indiferent dacă avem de-a face cu cel ce generează (apa sau aerul), cu cel generat (aerul sau apa) sau cu procesul generării însuși. Rămîne acum să precizăm în ce anume constă însăși această aderență a formei la materie.

Ca de obicei, Stagiritul își inaugurează demersul cu analiza unor exemple aparent simple. În cazul nostru, el încearcă să clarifice în ce fel trebuie să înțelegem o afirmație (anodină) precum „omul este alb“. Primul lucru ce trebuie să-l constatăm, ni se atrage atenția, este acela că în chiar clipa în care noi afirmăm că omul este alb – fapt care se poate vedea în mod i-mediat ca ceva aparent (sau, totuna, care este în mod aparent i-mediat) – , noi angajăm, simultan, și o negație, și anume, aceea după care omul nostru nu este (în) el însuși. Forma omului este redusă aici la aparența sa de a fi alb. Putem, într-adevăr, spune „albeața omului“, nu însă și „omul albeței“. Se vedește, din nou, că genitivul ordinal și Nominativul cardinal (tematic) nu sînt, în esență, convertibili. Omul pur Nominal (tematic), în sine (*kath' autó*) este, de fapt, dis-locat în (ca) alt-ceva, mai precis, într-un anume fel de a exista, care este acela de a fi alb. Putem, totuși, afirma că (și în această situație), albul sub-zistă în ceva pentru că „albul este în om tocmai fiindcă el există în corp și este în corp tocmai pentru că el există în supra-față (ἐν ἐπιφανείᾳ)“⁷⁷. De aici urmează că albul și supra-fața sînt, în perspectiva lui **OP**, Unul și același lucru (nediferențiat)-căci, într-adevăr, „albul este în supra-față într-un mod imediat“⁷⁸ – dar trebuie să mai adăugăm că „supra-fața și albul [...] au fiecare o natură diferită (καὶ ἄλλην φύσιν ἔχει ἢ κάτερον)“⁷⁹. Vom obținem, așadar, relațiile:

(132) **hó pote** ~ *hê epi-pháneia*,

respectiv:

(133) **tò eînai** ~ *katà phýsin*.

Luînd, prin urmare, în considerare rigorile alternanței dintre **OP** și **TE** precum și primordialitatea (deja demonstrată a) primului termen (**OP**) – precum și a analogonului său, care, în acest caz, este *epi-pháneia* – în raport cu cel de-al doilea termen (**TE**) – al cărui analogon îl constituie tocmai *phýsis* –, putem acum afirma (uzînd de aceeași analogie) că, pentru Aristotel, realitățile materiale (fizice) nu sînt niciodată pur materiale (deși fiecare lucru își are, evident, materia lui). Mai precis, asta înseamnă că „materia fizică“ (vizibilă) este întotdeauna învăluită într-o „formă meta-fizică“ (in-vizibilă), astfel încît (conform relațiilor de mai sus) *imanența „materială“ re-prezintă*, în cele din urmă, „*epi-fania*“ *unei transcendențe „formale“*. Acest din urmă rezultat este în măsură să clarifice însuși „obiectul“ fizicii.

6.4.2. Metafizică și epifanie – Într-adevăr, se vedește acum că fizica se găsește într-o foarte strînsă „relație“ cu meta-fizica. Mai precis, fizica re-prezintă *a-plicația* (ontică a) unei meta-fizici. Altfel spus, *fizica re-prezintă pliul meta-fizicii*. (Evident, termenul de „a-plicație“ trebuie luat aici în sensul larg de „localizare, actualizare, saturare“.) Atunci *cînd cunoaștem o realitate fizică* nu facem altceva decît să *re-cunoaștem o posibilitate meta-fizică*. De aceea, nu este deloc întîmplător faptul că Aristotel ține să precizeze acest lucru și în **Metafizica**, atunci cînd el subliniază că definiția substanțelor sensibile relevă de însăși esența

actualizată prin ele ⁸⁰.

În fapt, pentru Stagirit, Unul (Ființa) și Multiplul (ființarea) nu pot constitui termenii unor relații propriu-zise. Multiplul e mereu *deja* învăluit de Unu, fără ca, prin această învăluire, Unul însuși să fie ceva. Unul nu face parte din lume, deși orice parte a lumii este învăluită (ținută) de el, adică de „ceva“ anume, care nu mai ține de însăși această lume. Metamorfoza întrebării privitoare la Ființă, pe care Aristotel o inaugurează pentru întreaga filosofie occidentală, presupune o adevărată dis-locare a sensului termenului de „dincolo“. Pentru că, în definitiv, această lume de „dincolo“ – cea a lui Unu – nu este „dincolo“ de lumea aceasta – cea a Multiplului. Redus la un simplu statut topic, „dincolo“ rămîne în domeniul realității fizice. Dincolo (în sens propriu) de realitatea fizică nu există decît tot o realitate fizică. În adevăratul său sens (și anume, acela de frontieră), „dincolo“ este, însă (și, mai ales, dimpotrivă), chiar „aici“. Mai precis, el este atît de „aproape“ (de aici) încît aderența sa la realitate – cea care anulează orice posibilă pro-iectare și, deci, ek-(s)-tensie – nu mai poate constitui o problemă. Pentru a putea sesiza, în toată subtilitatea ei, soluția aristotelică, ni se solicită o întoarcerea (în noi înșine) a tuturor posibilelor noastre pro-iecții (și, ca atare, întrebări), o auto-învăluire a propriei noastre privirii a(supra) vizibilului, singura care poate tematiza (deși niciodată pune ca „subiect“) „invizibila“ (în destinația ei) întrebare privitoare la Ființă.

„Cel care nu știe să împlinească această deosebire trăiește, potrivit lui Aristotel, ca un om care s-a născut orb și care se trudește să-și facă accesibile culorile prin reflecții asupra numelor lor, așa cum le-a auzit“,

conchide Heidegger ⁸¹. (Pre)simțirea întrebării privitoare la Ființă – (pre)act pe care Stagiritul îl redă prin ἐπαγωγή – reprezintă însăși împlinirea privirii întrebătoare – pe care el o exprimă, ca și Platon, prin **OP** – , o „vedere anticipatoare și străbătătoare-dincolo, către acel ceva care nu sîntem noi înșine și care nici nu putem fi vreodată, către ceva care este cel mai îndepărtat și, cu toate astea, cel mai apropiat, mai aproape decît tot ce se află în raza mîinii, a urechii și a ochilor noștri“ ⁸². Din acest din urmă punct de vedere, *întrebarea privitoare la Ființă re-prezintă o epi-fanie a Ființei însăși*. De aceea, ar trebui ca ek-(s)-tensia a-topică a unei asemenea *între-bări* să se „resoarbă“ (anuleze) în chiar momentul pro-ferării sale; fiindcă pro-iecția răspunsului nu mai poate viza ființarea, ea întorcîndu-se, cum am văzut, în posibilitatea întrebării însăși. Or, atunci cînd „e vorba“ despre posibilitatea întrebării, nu mai există nimeni care să *se* întrebe. Cercul hermeneutic al auto-afectării de sine a eului, în calitatea sa de subiect chestionabil, este (el însuși) „spart“. Tematica acestei veritabile răsturnări (*die Kehre*) a întrebării privitoare la Ființă avea să cunoască notorietatea abia prin Martin Heidegger. Ea a reușit să impună, ca principal rezultat, certitudinea faptului că nu „noi“ sîntem cei care inter-pelăm Ființa (fiindcă aici nu mai încapă nici un „între“ și, prin urmare, nici un fel de *între-bare*); „noi“ sîntem, dimpotrivă, mai întîi *a-pelați* de Ființă pentru ca „apoi“ abia să fim con-stituiți ca *între-bători* și, prin urmare, ca *inter-pelanți*-, „între“ (*Zwischen*) Ființă și ființare.

S-ar părea însă, adaugă Heidegger, „că acest raport al omului cu ceea ce se arată din capul locului de la sine și se sustrage oricărei încercări de demonstrație este greu de păstrat în originaritatea sa și în adevărul său. Căci, altminteri, Aristotel nu ar fi nevoit, el deja, să

amintească în mod explicit de aceasta și să atace orbirea privitoare la ființă. Iar raportul cu ființa este greu de menținut, pentru că el ne este în aparență ușurat prin relația obișnuită cu ființarea; și ne este atât de ușurat încât pare că el a și fost preluat *prin* această relație și că nu constă în nimic altceva decât în *această* relație“⁸³. De aceea, am putea spune că orice cădere în uitare a autenticei întrebării privitoare la Ființă coincide cu o cădere în uitare a lui Aristotel.

7. Sinonimia timpului și eternității-Originala soluție a lui Aristotel la aporiile raporturilor dintre Unu și Multiplu rezidă, așadar, în geniala sa intuiție topologică legată de lipsa de dimensiune a frontierei și, deci, a Prezenței Ființei (Unului) în ființare (Multiplu). Esența localității ființării (Multiplului) se rezumă astfel la lipsa de aparență a perpetuei sale învăluiri de către Ființă (Unu). Orice prezență *apo*-fantică este învăluită, ca să spunem așa, de o absență *epi*-fantică. În acest fel, problema ontologică esențială a lui Aristotel devine cea a „ultimului“ învăluitor, fiindcă orice lucru învăluitor poate fi, la rîndul său, învăluit de un alt lucru. Iată care sînt, după Aristotel, termenii generali ce descriu această progresie pe verticală a învăluirilor: „Dacă un corp are în afara lui un alt corp care îl învăluie, atunci el este într-un loc; dacă nu, el nu este într-un loc“⁸⁴. Să examinăm, în consecință, exemplul cel mai simplu cu putință, acela al unui corp aflat (mereu) la îndemîină (adică „terestru“). Despre un asemenea corp vom putea, desigur, spune că el este, mai întîi, în aer. Dar, la rîndul său, aerul este în cer astfel că, în cele din urmă, va trebui să acceptăm că „orice corp este în cer“⁸⁵. Concluzia imediată a acestui raționament pare a fi

aceea că cerul este ultimul „termen“ al învăluirilor.

7.1. *Tópos-ul și învăluirea celestă* –

-Într-adevăr, „pământul este în apă, apa în aer, acesta în eter, iar eterul în cer“⁸⁶. Numai că un asemenea lanț al învăluirilor riscă să cadă sub incidența argumentului celui de-al treilea om: dacă fiecare element (inferior) trebuie să fie cuprins într-un alt element (superior), atunci seria învăluirilor va fi infinită și, în cele din urmă (tocmai pentru că nu mai există o urmă, un *télos*, adică), nu vom putea susține că ceva există în altceva. Undeva trebuie să ne oprim; doar că „termenul“ final al acestei opriri e tocmai ne-unde – *á-topos-ul*. La fel ca și în cazul vederii; dacă obiectul vizibil se vede în ochi, ochiul însuși nu mai poate fi văzut în alt-ceva fiindcă atunci, regresînd la infinit, n-ar mai fi nici vedere, nici cine să vadă. Conștient de posibilitatea acestui derapaj de natură logică (care pune în evidență natura non-substanțială, de limită a învăluitoareului), Stagiritul se grăbește să mai adauge: „Dar locul nu este cerul, ci extremitatea (τὸ ἔσχατον) cerului, care este în contact cu corpul mobil (cu astrele – n.n.) ca limită imobilă (πέρας ἡρεμοῦν)“⁸⁷.

În fapt, nimic nu există „în afara“ întregului (τὸ πᾶν) fiindcă, așa cum am mai subliniat, întregul reprezintă tocmai ek-(s)-tensia. Universul este, cu alte cuvinte, unic nu numai pentru că, în caz contrar, întregul însuși n-ar mai fi întreg ci datorită, mai ales, imposibilității principiale de a localiza „unde“ Universul⁸⁸. Dincolo de Univers nu mai există nimic. Și, invers: totul există *ca* Univers. Astfel stînd lucrurile, urmează că, ajunși la limită, trebuie să clarificăm limita însăși; mai precis, limita ultimului învăluitoare-cerul. Or, și în această privință, Aristotel ține

să precizeze că există o diferență de principiu (în fapt: alternața fundamentală) între cerul sensibil și, respectiv, cerul ὁπλῶς: „Pentru că cerul este, mai întâi, un cer sensibil va exista un număr de lucruri individuale (astrele – n.n.), fiindcă tot ceea ce este sensibil subzistă, cum am văzut, în materie. Dar dacă el ar aparține clasei lucrurilor individuale, alta va fi ființarea acestui cer și alta Ființa Cerul luat ca întreg (ὁπλῶς)“⁸⁹. De unde obținem:

(134) **hó pote** ~ *tò pân*,

respectiv:

(135) **hó pote** ~ *haplôs*.

Cerul sensibil are, desigur, nevoie de o materie, care în cazul său, este eterul (a cărei etimologie este, cum se vede, înrudită cu cea a eternității: *aithêr* = *aei* + *theîn*). Dar orice realitate fizică este învăluită de propria sa limită, imediată. Or, în acest caz, limita cerului sensibil nu mai poate fi alta decât Cerul însuși, și anume, în calitatea sa **OP** de „ultim“ învăluitoare. Desigur, un asemenea Cer nu poate avea nici o dimensiune. Nu este mai puțin adevărat, însă, că, *deși nu există, Cerul este*. De aceea, alături de relațiile de mai sus, trebuie s-o mai adăugăm și pe:

(136) **hó pote** ~ *ho Ouranós*,

(137) **tò eînai** ~ *ho ouranós*.

Din acest punct de vedere, am putea spune că **OP** reprezintă Cerul fiecărei ființări, în contextul (deja știut) în care, Cerul însuși constituie un sinonim al Ființei.

NOTĂ – Secularizarea Cerului – Există, cum lesne

se poate observa, o serioasă inadvertență în teoria aristotelică a cerului. Într-adevăr, pe de-o parte, fiecare lucru este învăluit de un alt lucru, iar, pe de altă parte, toate lucrurile sînt în cer. Or, a fi învăluit de un lucru nu înseamnă (neapărat) și a fi învăluit în mod *imediat* de cer. Căci limita nemijlocită a lucrurilor nu este întotdeauna cerul, care este într-adevăr un învăluitoare, dar numai în ultimă instanță. De altfel, cerul este o limită imediată doar pentru astre. În consecință, calitatea lui de învăluitoare universal nu poate fi una autentică de vreme ce învăluirea celestă este, în fapt, mijlocită de toate celelalte limite „intermediare“. Aristotel pare să fi făcut (involuntar, poate) o confuzie între „verticalitatea“ *a*-topică (transcendentală) a Cerului **OP** și verticalitatea topică (aperceptivă) a cerului **TE**, care, pentru a spune astfel, nu este mai puțin „verticală“ (pentru cei de pe pămînt, desigur). *În această paradoxală verticalitate aperipectivă TE a cerului sensibil stă însăși posibilitatea tematizării OP a transcendentalității mundane a Cerului inteligibil.* (Asupra acestei stranii orizontalități „verticale“ **TE** vom mai reveni.) În acest punct, însă, Aristotel cade, totuși (deși parțial), pradă unei (încă) foarte puternice tradiții clasice ce transferase *deja* valoarea ontologică a Cerului **OP** asupra valorii ontice a cerului **TE**. De altfel, cerul sensibil devenise (din timpuri imemorabile) o ființare „absolut“ privilegiată în raport cu celelalte, așa cum, la rîndul ei, teologia însăși (la început teologia astrală) avea să devină o știință „divină“, tot pe atît de proeminentă în raport cu celelalte. (Ca să nu mai spunem că „astronomia“ se confundase cu divinația, cu astrologia adică.) Or, eminența nu ține aici de vreo scară sensibilă, pentru că învăluirea ei zenitală nu are, cum

s-a văzut, nici o dimensiune. Asta vrea să spună că Cerul nu poate avea niciodată o „înălțime“, după cum teologia nu poate avea niciodată un „obiect“.

Vom avea, de altfel, prilejul să constatăm, că Stagiritul dezvoltă, în paralel, o cu totul altă viziune asupra învăluirii „celeste“, una mult mai puțin „ek-staziată“ de luminile firmamentului și, în același timp, mai „sensibilă“ la lumina proprie a lucrurilor. O asemenea perspectivă e deja anunțată prin caracterul propriu al locului în raport cu lucrul său, care sugerează că Cerul însuși nu poate avea, practic, o valoare topică, și că, prin urmare, fiecare lucru „imanent“ își are, în mod analog, propriul său Cer „transcendent“. Cerul trebuie să „coboare“ la limita ultimului lucru, oricât de umil ar fi el. Căci, privit de pe lună, și pământul pare un fel de stea... Locul nemișcat al unui lucru e, așadar, propriul său Cer. De aceea, secularizarea cerului sensibil – inițiată de Copernic, prin celebra teorie a helio-centrismului (care mai păstrează încă un „centru“), și împlinită de Einstein, prin teoria relativismului (în care orice centru privilegiat dispare) – poate avea (și, pe alocuri, a avut) ca efect, nu numai căderea conștiinței moderne în lumea „purei“ imanențe (dacă așa ceva este posibil!) ci și descătușarea adevăratei valori ontologice a Cerului însuși: aceea de a fi firmamentul „interior“ (transcendental) al lucrurilor înseși. Din acest punct de vedere, am putea conchide că, dacă Cerul constituie „extremitatea“ lumii (*tò éskhaton*), atunci, de vreme ce fiecare lucru își are propriul său Cer, urmează că escatologia devine o „afacere“ proprie fiecărui lucru.

De aceea, secularizarea cerului poate semnifica, uneori, doar o repunere în discuție a sensului

escatologic al lumii, așa cum protestantismul însuși a încercat, inițial, s-o facă. Fiindcă a seculariza „transcendența“ cerul **TE** – și, implicit, „transcendența“ oricărei imagini sensibile (termenul de „sensibil“ are, aici, o valoare pur pleonastică) – înseamnă, implicit, a sacraliza Cerul **OP** (care este in-vizibil). În planul evoluției științei moderne, această transformare de mentalitate a coincis cu trecerea de la geometria astrelor la algebră (proces care a avut drept intermediar geometria analitică a lui Descartes). Din această nouă perspectivă, am putea spune că abia *secularizarea „eternității“ cerului* (ptolemaic) a putut (îndelung) pregăti mentalitatea europeană pentru ceea ce s-ar putea numi, prin analogie, *eternizarea Cerului „secular“*. Într-adevăr, pentru omul modern, nu numai lumea este învăluită de Cer ci chiar fiecare lucru al ei. Această transmutație spirituală coincide, mai întâi, cu extraordinara explozie a preocupărilor alchimice, orientare spirituală cu o semnificație *intermediară* care, din păcate, avea să fie foarte curînd abandonată. Căci, în cadrul aceluiași proces istoric și cultural, secularizarea avea să afecteze pînă și acest Cer al lucrurilor celor mai umile. Astfel, odată cu tematizarea naturii în calitatea sa de natură – operație sau, mai curînd, reducere care a coincis cu tematizarea cunoașterii în calitatea sa de cunoaștere – , avea cu adevărat să se nască știința modernă. Așa cum soarele devenise deja (prin Copernic și Bruno) doar una dintre nenumăratele stele ale firmamentului, tot așa și limba latină a ajuns să reprezinte, pentru protestanți, doar una dintre limbile naturale. Nu întîmplător, tocmai acum apare și diferența (esențială) dintre limbajele naturale și cele simbolice, de tip algebric.

Algebra însăși (și, prin extensie, matematica) devine acum Cerul „secular“ al naturii. Or, pentru că limba latină nu constituia de fapt un limbaj simbolic (algebric) propriu-zis, *Biblia*, pe de-o parte, trebuia redată tuturor popoarelor naturale și limbilor lor, tot atât de naturale, iar papalitatea, pe de altă parte, trebuia să devină un stat la fel de natural ca oricare altul.

Adăugăm la toate astea și mențiunea (importantă) după care, atunci când, ulterior (adică spre sfârșitul modernității), termenul de „secular“ și-a pierdut pînă și ghilimelele (și, implicit, orice posibilă referință oblică), această din urmă „eternizare“ a pro-iectului uman cuprins în cotidianul modern a de-generat în ultima și cea mai periculoasă dintre „u-topii“ – cea a *imanentismului „absolut“*, adică a pămîntului fără Cer. Pentru timpurile sale de început, acest immanentism (atot)secularizator – fie el de „dreapta“ (fascismul), fie de „stînga“ (comunismul) – mai putea rezerva (încă) imanenței un (oarecare) iz „u-topic“ (unul, ce-i drept, devenit, într-un chip tragic, foarte... terestru). El și-a găsit, însă, foarte curînd (de altfel) „împlinirea“ istorică în *secularizarea eternă a „Cerului“*. Fiindcă acest din „urmă“ timp al in-diferenței – care este post-modernitatea – face ca facticitatea cotidiană să devină cu adevărat una a-topică. Orice orient (răsărit) istoric devenind astfel caduc, se pregătește terenul pentru adevăratul occident (apus) al u-topiilor (pragmatismul). Este tocmai evul în care se experimentează, ca fapt cotidian, maxima distanță dintre Cer și pămînt, și anume, în paradoxala ei calitate de diferență *ocultată* (căzută în uitare) prin chiar in-diferența eternei re-iterări intra-temporale a lui „acum“.

De aceea, am putea conchide că „sensul“ timpului nostru (intra-temporalitatea sau, mai precis, ocultarea timpului originar și, deci, a Răsăritului zenital) coincide (în termeni heideggerieni) cu ocultarea diferenței dintre Clipă (*Augenblick*) și clipă (*Jetzt*) și, prin urmare cu ocultarea sensului însuși. Din acest punct de vedere, trebuie să constatăm că **post-modernitatea este doar forma apercptivă a adevăratei diferențe ontologice.**

7.2. Învăluirea timpului în eternitate – Tema *secularizării* (cea care ar trebui – deși nu mai este, pare-se, cazul astăzi – să ne conducă înspre aceea a eonului însuși) readuce în discuție problema noastră, aceea a raportului dintre timp și eternitate. Este momentul, aşadar, să profităm de toate dezvoltările noastre topologice și să vedem în ce măsură ele ne ajută să înțelegem semnificația teoretică profundă a sinonimiei timpului și eternității. Pentru aceasta, vom alege un pasaj (extras din același tratat ***Despre cer***) prea puțin cunoscut (semnalat, însă, și citat deja în calitatea lui de *motto* al întregii noastre încercări), a cărei valoare singulară rezidă tocmai în aceea că el angajează (aproape în totalitate) garnitura de concepte topologice expuse de noi pînă acum (pe marginea unei problematice ce vizează, totuși, temporalitatea). Iată-l, aşadar: „«Eternitatea» denumeste, mai întâi, eonul fiecărei făpturi, adică acea desăvîrșire (τὸ γὰρ τέλος) ce îi învăluie (τὸ περιέχον) timpul și în afara căreia nimic nu mai poate rămîne în propria-i fire (κατὰ φύσιν). În același fel, ea denumeste, apoi, desăvîrșirea cerului întreg, desăvîrșire care învăluie orice timp și orice infinitate (ἀπειρίαν)“⁹⁰.

Acest pasaj verifică o serie întreagă din relațiile stabilite pînă acum: **(116)** combinat cu **(118)**, de unde

rezultă:

(138) *tò télos ~ periékhein,*

(28) combinat cu (133), care dau pe:

(139) *katà phýsin ~ periékhesthai,*

(25) combinat cu (27), cu ajutorul cărora obținem pe:

(140) *tò aiôn ~ periékhein,*

respectiv, (117), care confirmă că in-finitul este întotdeauna învăluit. La toate acestea se mai adaugă un fapt esențial (acum evident), și anume, acela că raportul dinte timp și eternitate este discutat de Aristotel în termenii *topologici* ai învăluirii și, în consecință, ai limitei și frontierei. Prin urmare, rezultatele noastre referitoare la *tópos* și (mai ales) la *á-topos* trebuie (re)considerate și dintr-un punct de vedere temporal.

7.2.1. Epifania eonului – Tratatul aristotelic despre cer confirmă concluzia noastră după care între fizică și meta-fizică nu există nici o ruptură. Mai mult, în perspectiva pasajului de mai sus, am putea chiar spune că abia meta-fizicul face posibilă revelația fizicului. Sau, reluînd rezultatul de la (131), meta-fizica este o *sym-fizică*. Or, a revela înseamnă aici (pe rînd) „a face manifest“, „a dez-vălui“ – ἀπο-κάλυψις –, care, așa cum textul însuși ne arată, ne trimite la o eternă *în-fățișare* a timpului sau, încă mai precis, la virtutea eternității însăși de a *în-făța* „orice timp și orice infinitate“. Căci *abia luînd chipul eternității poate și timpul exista*. Întru-chiparea eonului fățuiește, așadar, timpul, îi dă o supra-față – *epi-pháneia*. Între timp și eternitate nu poate exista vreo „distanță“ fiindcă eternitatea este tocmai fața timpului, frontiera lui proprie. Nu e vorba aici de o

presupusă a-propriere a eternului de către efemer. Lucrurile stau mai degrabă invers: eonul însuși își asumă acum propria sa temporalitate, el se temporalizează. Eternitatea devine un fel de *syn*-temporalitate, iar eternitatea, *syn*-onimul timpului. Sau, pentru a relua notațiile de la (41), Timpul devine timp, ceea ce reprezintă deja o parafrază la binecunoscuta „temporalitate ce se temporalizează“ din *Sein und Zeit* ⁹¹.

Eonul făpturilor coincide, după Aristotel, cu un soi de de-săvârșire – *télos*-al lor, „termen“ a cărui ocurență am remarcat-o și în definiția *tópos*-ului, mai precis la (118). Este încă o consecință a paradoxalei soluții aristotelice a Unu-Multiplu, pentru că se vedește acum că, oricât de aparentă ar fi im-perfecțiunea unei făpturi, ea este, totuși, învăluită de propria sa perfecțiune in-aparentă. Nimic nu poate scăpa de perfecțiune... Sau, altfel spus, dacă un lucru are o natură „căzută“, atunci el reprezintă un „clinamen“ *în raport cu* perfecțiunea. Atot-prezența de-săvârșirii în orice succesiune temporală – care este cea a prezentului – face ca analogia dintre *télos*-ul locului propriu (al lucrurilor localizate) și *télos*-ul eonului propriu (al lucrurilor temporale) să se impună cu evidență. Regăsim și aici una și aceeași învăluire a prezentului în Perfect. *Simultaneitatea ek-(s)-tensiei spațiului coincide cu ek-(s)-tensia simultaneității timpului*, amîndouă fiind, în fond, pre-determinate, în fapt, de una și aceeași de-săvârșire. Obținem cu aceasta:

(141) *tò aiôn ~ tò télos*,

ceea ce reprezintă o confirmare a rezultatelor noastre de la (138) și (140), coroborate.

7.2.2. Apocalipsa timpului – Ajungem astfel într-un punct al excursului nostru în care mutualitatea dintre Ființă și timp ne apare, încă o dată, ca fiind încărcată de adânci semnificații. Fiindcă ce înseamnă, acum, a te întreba: „ce este timpul ?“. Altfel spus: cum este posibilă întrebarea asupra timpului însuși? Sau, mai precis: survine, oare, întrebarea „în timp“ ? Cum credem a fi demonstrat, „a fi în timp“ vizează, mai degrabă, Timpul... Rezultatele noastre sînt, așadar (și în această privință), determinante pentru aflarea răspunsului pentru că Timpul, luat ca întreg, se vădește a fi – așa cum ne-o arată deja **(108)**, **(134)** sau **(135)**, dar și alte asemenea relații – tocmai eternitatea. Tematizarea timpului se vădește a fi o „afacere“ a eternității. Într-adevăr, întregul este un fel de *télos*, iar *télos*-ul – ne-o spune și **(141)** – este totuna cu eonul. Obținem, în acest fel pe:

(142) *tò aiôn ~ ho Khrónos*.

Folosindu-ne, în continuare, de analogia dintre *tò aiôn* și *ho tópos* – care îl are drept mijlocitor pe unul și același *periékhein* – și luînd apoi în considerare pe **(120)** – care îl reiterează pe *tò Hén* în calitatea lui de principiu numeric – și, mai ales, pe **(43)** – care îl pune în relație pe același *Hén*, devenit acum Număr, cu Timpul – , vom mai avea:

(143) „*A fi în Timp* “ ~ „*A fi în eternitate* “.

Apare astfel ca evident faptul că problema timpului nu poate surveni decît pentru acela care „iese“ oarecum din timp, atingînd într-un fel limita acestuia. Or, limita învăluitoare a oricărui timp este, cum s-a văzut, tocmai eternitatea. A pune problema

timpului coincide cu un fel anume de a-l „învăluî“. Survenirea unei asemenea chestionări nu se poate deci consuma decît la frontiera timpului, adică la capătul lui. Întrebarea privitoare la timp relevă, aşadar, de propria sa escatologie, astfel încît, „a fi în Timp“ revine, în cele din urmă (iar „urma“ trebuie luată aici în sens „apocaliptic“), la „a fi la capătul timpului“. Dar *éskhaton*-ul învăluitor al temporalităţii reprezintă epifania eonului însuşi, inter-faţa acestuia „faţă“ cu timpul. Inversînd, prin urmare, sensul excursului nostru, putem acum conchide că *întrebarea privitoare la timp este o epi-fanie a eternităţii însăşi*. Sensul timpului se află „dincolo“ de timp, deşi acest „dincolo“ nu trebuie să ne dispună în situaţia de „a aştepta“ cumva „apocalipsa“. *Timpul este învăluit tocmai de propria sa escatologie*, el este (auto)afectat (şi, ca atare, asumat), la limită, în eternitate. Este un alt fel de a spune că răspunsul la întrebarea privitoare la esenţa timpului coincide cu apocalipsa eternităţii. Sau, parafrazîndu-l pe Heidegger: apocalipsa este mereu aici Prezentă, deşi mult prea aproape, poate, de „ochii“ noştri pentru a o putea „vedea“ cu adevărat.

NOTE

1 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 19, Cap. 2, *Orientierung über Platos „Sophistes“ im Ausgang von Aristoteles*, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

2 Plotin, *Eneade*, II, 4,5, 28-30.

3 *Ibidem*, 4,5, 30 și urm.

4 Cf. Constantin Noica, *Lămuriri preliminare la Sofistul*, în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 310.

5 *Sofistul*, 237a.

6 *Ibidem*, 242c.

7 *Ibidem*, 243a.

8 *Ibidem*, 243a.

9 *Ibidem*, 243a.

10 *Ibidem*, 243a-b.

11 *Ibidem*, 243b.

12 *Ibidem*, 243b.

13 *Ibidem*, 246b-c.

14 *Ibidem*, 248a.

15 *Ibidem*, 248d.

16 *Ibidem*, 248d.

17 *Ibidem*, 248d-e.

18 *Ibidem*, 248e-249a.

19 *Ibidem*, 249a.

20 *Timeu*, 57e-58a.

21 *Ibidem*, 58a.

22 *Sofistul*, 249b-d.

- 23 *Ibidem*, 244a, 1-b, 4.
- 24 *Ibidem*, 253d-e.
- 25 *Ibidem*, 254d.
- 26 *Ibidem*, 256a-b.
- 27 *Ibidem*, 249c.
- 28 *Ibidem*, 249d.
- 29 *Ibidem*, 250a.
- 30 *Ibidem*, 250a.
- 31 *Ibidem*, 250b.
- 32 *Parmenide*, 151c și urm.
- 33 *Ibidem*, 155e și urm.
- 34 *Ibidem*, 156b.
- 35 *Ibidem*, 156e.
- 36 *Ibidem*, 156e-d.
- 37 *Ibidem*, 156d-157a.
- 38 *Ibidem*, 157a-b.
- 39 C. Noica, *Povestiri despre om*. După o carte de Hegel, Cap. I, *Certitudinea sensibilă*, ed. Cartea Românească, București, 1980.
- 40 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 130.
- 41 *Ibidem*, p. 128.
- 42 *Fizica*, IV, 1, 208a, 32-33.
- 43 *Ibidem*, 4, 210b, 32.
- 44 *Timeu*, 48b, 5-8; 50a, 5-9.
- 45 *Fizica*, IV, 4, 211b, 14-212a, 2.
- 46 *Ibidem*, 212a, 1-6.
- 47 *Ibidem*, 3, 210a, 30-33.
- 48 *Categorii*, Cap. 2.
- 49 *Fizica*, IV, 3, 210b, 16.
- 50 *Ibidem*, 210b, 6-8.
- 51 *Ibidem*, 6, 213a, 18-19.

- 52 *Ibidem*, 1, 209a, 23-26.
- 53 *Ibidem*, 209a, 25.
- 54 *Ibidem*, 4, 211b, 19-23.
- 55 R. Thom, *Les intuitions topologiques primordiales de l' aristotélisme*, în „*Revue thomiste*“, Juillet-Septembre, 1988, pp. 393-409.
- 56 *Ibidem*, p. 395.
- 57 *Fizica*, III, 6, 206b, 20-22.
- 58 R. Thom, *op. cit.*, p. 395.
- 59 *Fizica*, III, 6, 206b, 7-9.
- 60 *Ibidem*, 206b, 9-12.
- 61 *Ibidem*, III, 6, 207a, 7-12.
- 62 R. Thom, *op. cit.*, p. 396.
- 63 *Fizica*, III, 6, 207a, 23-25.
- 64 R. Thom, *op. cit.*, p. 396.
- 65 *Ibidem*, p. 396.
- 66 *Fizica*, III, 6, 207a, 14-22.
- 67 *Ibidem*, 207a, 26-32.
- 68 R. Thom, *op. cit.*, p. 396.
- 69 *Fizica*, IV, 4, 211b, 10-12.
- 70 *Metafizica*, IX, 6, 1048b, 26.
- 71 M. Heidegger, *Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ*, pp. 255-256.
- 72 *Op. cit.*, p. 398.
- 73 *Ibidem*, p. 398.
- 74 *Ibidem*, p. 398.
- 75 *Fizica*, IV, 5, 213a, 1-10.
- 76 *Op. cit.*, p. 397.
- 77 *Fizica*, IV, 3, 210b, 4-5.
- 78 *Ibidem*, 210b, 6.
- 79 *Ibidem*, 210b, 7-8.

- 80 *Metafizica*, VII, 11.
- 81 M. Heidegger, *Despre esența...*, p. 236.
- 82 *Ibidem*, p. 236.
- 83 *Ibidem*, p. 237.
- 84 *Fizica*, IV, 5, 212a, 31-32.
- 85 *Ibidem*, 212b, 17.
- 86 *Ibidem*, 212b, 20-21.
- 87 *Ibidem*, 212b, 18-20.
- 88 *Ibidem*, 212b, 14.
- 89 *Despre cer*, I, 9, 278a, 10-13.
- 90 *Ibidem*, 279a, 23-25.
- 91 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 331.

PARTEA aIII – a

PARONIMIA

TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII

„Ceea ce, în cadrul fenomenologiei actelor de conștiință, se împlinește ca manifestare-de-sine a fenomenelor e gândit într-un chip încă mai originar de Aristotel și de întreaga meditațieși existență elină drept Ἀλήθεια, drept stare de neascundere a ceea ce ajunge într-un mod esențial la prezență, ca ieșire din ascundere, ca arătare-de-sine.“

Martin Heidegger, Drumul meu în fenomenologie

CAPITOLUL I

MĂSURAREA TIMPULUI

Analogiile dintre *tópos* și *khronos* ne-au ajutat să clarificăm dificila problemă a sinonimiei dintre timp și eternitate. Ele demonstrează, odată în plus, nu numai statutul ontologic fundamental a ceea ce se exprimă prin **OP**, și anume, *vis-à-vis* de unitatea spațio-temporală a lumii fenomenale, ci și faptul că Aristotel se vădește a fi, prin chiar modul în care concepe această unitate, inițiatorul (multă vreme ocultat) a ceea ce avea să devină tradiția fenomenologică a filosofiei „occidentale“. Aceleași analogii ne vor ajuta acum să cercetăm în ce măsură Stagiritul a putut accede în **Fizica** (și nu numai) la orizontul „înalt“ al temporalității ek-statice, cea care, așa cum se știe, constituie nucleul doctrinei temporalității expuse în **Sein und Zeit**. Pentru a ne introduce în acest dificil subiect e necesar să precizăm, mai întâi, cum putem valorifica *ad hoc* viziunea fenomenologică a lui Aristotel și, în cele din urmă, în ce fel marchează ea o ruptură definitivă cu tot ceea ce i-a precedat în filosofia clasică greacă.

1. OP și funcția matematică – Într-un mod implicit, sinonimia dintre timp și eternitate presupune și pe aceea dintre formă și materie. Așa cum eternitatea „aderă“ la timp, în calitatea ei de Unu (nediferențiat), și forma – *f* – trebuie să „adere“ la materie (mai precis, la materia signată sau, altfel spus, „însemnată“), adică la Multiplu,

fiindcă Unul (nediferențiat) și forma constituie frontiera învăluitoare – $f(\)$ – a Multiplului (materiei „însemnate“) – x_i . Doar că Unul și Multiplul nu alcătuiesc aici niște simpli termeni ci reprezintă doar „elementele“ mutuale ale con-figurării unei epifanii (cea a esenței, în cazul nostru), al cărei rezultat îl reprezintă, ce-i drept, o imagine – y_i –, una fenomenologic diferită, însă, de cea platoniciană.

1.1. A fi (în) funcție de timp – Regăsim, astfel, cea mai importantă consecință a metamorfozei întrebării privitoare la Ființă – aceea a dislocării Ființei însăși –, care, din substanțială și nemișcată cum era (pînă la Aristotel), se identifică acum cu actul originar și originant al propriei sale fenomenologii. Mai mult, dacă ar fi să transcriem în simboluri doctrina aristotelică a relației dintre Unu (formă) și Multiplu (materie „însemnată“) vom avea surpriza să descoperim că ea constituie o genială prefigurare a ceea ce, mult mai târziu, avea să devină funcția matematică:

$$(144) \ y = f(x).$$

O atare analogie dintre doctrina aristotelică a formei și materiei și, respectiv, teoria funcțiilor matematice nu trebuie să ne surprindă. Deși considerat multă vreme – datorită viziunii sale despre „analogia“ $\pi\rho\omicron\varsigma$ ἑν (ai cărei termeni multipli se raportează la unul singur, cu o semnificație focală) – drept principalul obstacol în calea dezvoltării teoriei ecuațiilor (moștenitoare, pe cît se crede, a proporționalității, adică a analogiei cu patru termeni)¹, „hilemorfismul“ Stagiritului (termen derivat din *hýlē* + *morphê*) se vădește a fi astăzi – pentru tot mai mulți cercetători – un surprinzător pandant antic al...

matematicilor superioare. Unii merg chiar mai departe – dacă e să ne gîndim la Heisenberg, de pildă – invocînd solidaritatea teoretică (peste milenii!) dintre statutul ontologic pre-figurator al potenței aristotelice și principiile mecanicii cuantice (și ale calculului matricial)².

În acest sens, celebrul matematician francez René Thom a devenit foarte curînd un campion al reînălțării lui Aristotel în galeria marilor predecesori ai paradigmei științei moderne³. Comentînd, de altfel, cîteva importante texte din **Fizica**, el mărturisește că definiția aristotelică a mișcării i s-a apărut a avea întotdeauna „o secretă afinitate cu definiția derivatei, așa cum a fost ea formulată la originea calculului diferențial. Se știe astfel că Newton a ajuns la noțiunea de derivată plecînd de la regulile date de Descartes în *Geometria* sa pentru a construi tangenta la o curbă plană. Dacă vom descrie mișcarea prin legea sa $x = f(t)$, care definește o curbă (C) în planul Otx , atunci derivata într-un punct (t, x) este panta tangentei în acel punct al curbei (C). Și aici, entelehia locală a mișcării este definită printr-o condiție de *contact* : actul este bordul potenței, i.e. a variației

$$f(t) = \lim \Delta x / \Delta t.$$

$$\Delta t \rightarrow 0$$

În spațiul direcțiilor, limita $f(t)$ va fi efectiv un bord (ἔσχατον) pentru cazul unei curbe convexe,⁴. Iată, prin urmare, cum binecunoscuta (de acum) doctrină a lui Aristotel privitoare la pre-determinarea oricărei serii infinite de către propriul ei *télos* poate constitui o anticipare a momentului teoretic – determinant pentru conștiința modernă – al formulării principiilor calculului infinitezimal. Mai mult, s-ar putea spune că tocmai valoarea de limită (pre-determinată)

a *télos* – ului aristotelic face posibilă (peste timp) ceea ce, abia ulterior, a devenit... trecerea la limită.

1.2. Sensul lui *dt* – Demonstrația lui Thom e prea evidentă pentru a mai insista asupra ei. Ținem, totuși, să precizăm câteva dintre aspectele (mai puțin evidente) ale acestei neașteptate analogii, mai precis, pe acelea care scapă atenției noastre tocmai datorită notorietății de care se bucură ele în cultura cotidiană a omului modern.

Se știe, astfel, că, numeroase sînt cazurile în care atît derivata cît și integrala unor mărimi fizice (definite ca atare în interiorul calculului diferențial) se determină *în funcție de timp*. Cu toate astea, timpul însuși nu e considerat a fi o mărime „ca toate celelalte“ (adică, una de sine stătătoare). Altfel spus, unele mărimi fizice sînt derivate în funcție de timp, dar *timpul însuși nu mai poate fi derivat în funcție de el însuși*. Asta înseamnă, mai întîi, că timpul relevă tocmai de *operarea funcțiilor* care angajează aceste mărimi fizice și că, în „calitatea“ lui de a avea o natură „derivată“ – în raport cu formele realității fizice (luate în sine) –, el nu mai poate fi una dintre aceste forme. Într-adevăr, *dt*-ul ce însoțește calculele noastre diferențiale e întotdeauna pre-determinat de „ceva“, anume, de „ceva“ de ordin pur formal. De aici mai urmează că: (1) nici o formă cu relevanță fizică (fenomenologică) nu poate fi, practic, cunoscută dacă ea nu se actualizează (în prealabil) în (ca) timp și că (2) timpul însuși e (în fizică) mereu învăluit, la limită, de ceva de ordin formal, care *con*-stituie și, ca atare, de-*termină* bordul propriei sale succesiuni. Cum vom vedea, aceste două concluzii au avut pentru Aristotel o importanță decisivă, ele afectînd pînă și

logica și, respectiv, „epistemologia“ sa.

2. Restaurarea imaginii – Comparînd acum rezultatul de la (144) cu cele de la (100) și, respectiv, (101) – care ilustrează doctrina platoniciană a raportului dintre Unu (formă) și Multiplu (materie) –, vom putea constata cîteva (esențiale, credem noi) diferențe. Să remarcăm, astfel, lipsa barei separatoare dintre f și (x) , absență care denotă (în mod evident) că, spre deosebire de doctrina expusă de Platon în *Timeu*, între formă și materie există cu adevărat un contact, deși contactul însuși – $()$ – nu mai are nici o dimensiune (existențială, desigur). Într-un anume fel, trebuie să dăm dreptate și lui Platon care, în același *Timeu* (ca, de altfel, și în *Parmenide*), insista asupra faptului că nu putem număra forma de două ori – odată ca arhetip ideal, altă dată ca imaginea reală (a acestuia). După Platon, o asemenea numărare ar avea cu adevărat sens doar într-o lumea ideală, „unde“ formele „re“ -prezintă (abia) niște unități autentice. Or, pentru a sesiza încă mai bine în ce anume constă răsturnarea teoretică fundamentală pe care aristotelismul o produce în raport cu viziunea cuprinsă în doctrina platoniciană (clasică) a Ideilor, să mai adăugăm aici faptul (la fel de indubitabil) că nici Stagiritul n-a susținut vreodată că, pentru a rezolva problema contactului dintre formă și materie, ar trebui să acceptăm dubla prezență (existență sau, încă, subzistență) a formelor (în lumea supra-și, respectiv, sub-lunară). Numai că argumentul lui Aristotel în favoarea unicității formelor presupune o cu totul altă viziune despre așa – zisa „numărare“ a Ideilor, decît cea proprie lui Platon...

2.1. OP și jocurile de limbaj – În acest fel, am ajuns, din nou, la problema clarificării esenței criticii pe care o aduce Stagiritul doctrinei platoniciene (clasice) a Ideilor. Cum se știe, majoritatea dialogurilor lui Platon sînt consacrate unor discuții menite să găsească definiția unor concepte – Adevărul, Binele, Frumosul, Virtutea etc. etc. Metoda practică de autor în toate aceste cazuri e mereu aceeași: debutul dialogurilor coincide cu o trecere în revistă a celor mai importante ocurențe (exoterice) ale conceptelor puse în discuție pentru ca, apoi, eroul principal al dialogului (Socrate, de regulă) să tenteze definiția unică (esoterică) a acestora. Or, a încerca să determini „elementul” familiar al unor ocurențe conceptuale diferite (contextual) revine, pentru a spune astfel, la un fel anume de a practica *avant la lettre* niște jocuri de limbaj, mai precis, jocurile proiective ale unor concepte, fie aceste din urmă niște proiecții „naturale” sau „artificiale”. Înțelegem acum de ce anume Platon a preferat mereu stilul dialogic de expunere a Ideilor – cel care angajează, prin „joc”, fenomenalizarea și, deci, tematizarea Ideilor înseși – și, încă, din care pricină definițiile socratice au fost mereu amenințate de (contr-)argumentul celui de-„al treilea Om”, în cazul (frecvent) în care monologul socratic (esoteric) revenea – prin abatere de la natura dialogală a tematizării – la o simplă (deși nouă) ocurență (exoterică). Tocmai de aceea, problema diferenței dintre doctrina platoniciană și cea aristotelică a definiției și, în consecință (și mai precis), soluția pe care o dă Aristotel paradoxului platonician al tematizării – prin celebra sa doctrină referitoare la raportul dintre gen (non-figurat, dar pre-figurant) și specie (pre-figurată, dar figurantă) – , devin, pentru

noi, tot atâtea, de neocolit provocări, asupra cărora, evident, vom reveni.

Reamintim, în acest context, ca pe un fapt important pentru noi, că întrebarea ce precede de regulă demersul esoteric platonician e, în marea majoritate a cazurilor, una și aceeași: τί ποτ' ἐστὶ..., adică: „ce este... de fiecare dată“, întrebare care nu reprezintă altceva decât o prescurtare a formulei „ce este... în fiecare din aceste ocurențe“ și al cărei răspuns îl implică, în calitate de analogon, pe ὅ ποτε (**OP**). În consecință, elucidarea deplină a sensului lui **OP** și, mai ales, descifrarea statutului său aristotelic – confirmat de faptul că Stagiritul reia acest tip de întrebare: τί ποτ' ἐστὶ chiar în capitolul consacrat *tópos*-ului – nu pot face abstracție de critica pe care Stagiritul însuși o aduce (și în această privință) doctrinei platoniciene a Ideilor.

2.2. Platon, „urmașul “ lui Aristotel – Poate că niciuna din temele consacrate ale istoriei filosofiei n-a fost atât de intens cercetată și comentată ca aceasta din urmă. În ciuda celebrității (în fapt și din nou: notorietății) sale și poate tocmai de aceea, exegeza subiectului a lăsat, cel mai adesea, de dorit. Un atare regret privește, ne grăbim să precizăm, mai ales aprecierea (nu întotdeauna corectă a) poziției Stagiritului (și, evident, contribuția lui). Cunoașterea inadecvată a argumentelor pe care Stagiritului le-a formulat în privința existenței unei „lumi“ a Ideilor, „separată“ de lumea sensibilă (mai corect: fizică), i-a determinat pe unii dintre comentatorii moderni să revină (prin reacție de respingere a aristotelismului) la niște „sentimente“ mai „favorabile“, paradoxal, tocmai lui... Platon. S-a spus chiar că exegeza unei complicate teme

ca aceasta ar trebui să înceapă prin a face mai curînd dreptate maestrului Academiei, a cărei doctrină ar fi fost prezentată de o manieră cu totul trunchiată de discipolul său ⁵. Laurent Boulakia, de pildă, crede că, dacă ar fi să examinăm raportul istoric dintre maestru și discipol, ar trebuie să acceptăm, oricît ar părea de curios, că tocmai Platon (cel care a intrat în conștiința filosofică a posterității) l-a „moștenit“ pe Aristotel, pentru că, după el, platonismul a fost perceput (în cele din urmă) printr-o „filieră“ (*i.e.* deformație) elaborată, deja, în cadrul Liceului ⁶...

2.3. Lumea ca re-prezentare – Să revenim, aşadar, asupra acestui delicat subiect, profitînd, desigur, de toate achizițiile de pînă acum. Ne gîndim, în primul rînd, la comentariul pe care l-am consacrat așa zisei „doctrine nescrise“ a lui Platon și, în special, sinuosului destin al conceptului său central – *khôra*. Am putut constata, cu acest prilej, că intuițiile topologice inițiale ale lui Platon (care prezentau receptacolul ca pe „ceva“ lipsit de dimensiune, in-vizibil și chiar in-existent) au fost treptat abandonate în favoarea unui prea facil și prezumat angajament (uneori aproape) material (dacă nu chiar „materialist“) al receptacolului însuși. În această perspectivă, *khôra* urma să se „dedubleze“ într-o materie sensibilă și într-una inteligibilă, soluție care, pentru neoplatonism, avea să devină un loc teoretic comun.

Necesitatea (de principiu) ca modelele ideale ale lucrurilor (care, pentru Platon, reprezentau proto-tipurile cîopiilor reale, adică a lucrurilor) să aibă, la rîndu-le, o materie (inteligibilă) a fost resimțită, am văzut, încă de Jamblicus și Proclus. Pentru că, într-adevăr, pentru a ști

ce *anume* să copieze, Demiurgul lui Platon avea nevoie să „vadă“ mai întâi modelele. Or, arhe-tipurile nu puteau fi, totuși, văzute decît dacă ele ar fi fost (deja) niște imagini. Imagini ideale, ce-i drept, dar nu mai puțin imagini. (Proto-tipurile sînt, totuși, niște tipuri). De aici urmează că modelele lucrurilor sensibile alcătuiesc, la rîndu-le, o lume. O lume ideală, dar nu mai puțin lume. Introducînd o barieră despărțitoare între cele două lumi – cea reală, respectiv, cea ideală – Platon credea a fi scăpat astfel de pericolul dublei ocurențe a Ideilor. Dar, cum se poate acum remarca, el nu face altceva decît să înlocuiască dubla numărare a Ideilor cu dubla numărare a... imaginilor. Pentru că, la rîndul lor, și *Ideile platoniciene alcătuiesc o lume de imagini, chiar dacă una cu totul ideală*. Din acest motiv, obiectivul principal al „atacului“ lui Aristotel privește nu atît problema separării formelor ideale de lumea materială (deși e evident că Stagiritul era conștient și de această posibilitate, pe care, de altfel, a și folosit-o ori de cîte ori a avut prilejul), cît mai ales de consecința imediată a acestei separări – *acordarea unui statut iconic Ideilor*.

3. Relația cu un singur termen – Totul depinde, subliniază Aristotel, de modul în care concepem „unitatea unei multiplicități“. Căci, platonicienii „declară că unitatea Multiplului este ceva distinct de Multiplul însuși“⁷. Or, avertizează el, „dacă Multiplul e opus lui Unu de o manieră absolută, rezultă numeroase imposibilități“⁸. Pe cîteva dintre ele le-am analizat deja în marginea doctrinei aristotelice a Unului – Multiplu. Ele demonstrează că între Unu și Multiplu nu există un raport de contrarietate (absolută). În cele ce urmează, vom încerca să vedem care sînt consecințele de ordin

fenomenologic ale acestei opțiuni teoretice.

3.1. Principiul măsurării – Dificultatea de a înțelege soluția aristotelică ni se relevă încă de la început fiindcă între Unu și Multiplu nu există o „relație” propriu-zisă. În fapt, confirmă Stagiritul, „Unul și Multiplul [...] sînt opuși ca și măsura măsuratului, concepte opuse la fel cu [acelea care survin] în *relațiile care nu sînt relații prin ele însele* (s.n.)”⁹. Într-adevăr, „Multiplul este ca și numărul, pentru că numărul constituie o multiplicitate măsurabilă prin Unu, iar Unul și numărul sînt, într-un sens, opuși, dar nu ca și contrarii, ci în felul în care am mai spus că sînt unele relații [speciale]”¹⁰. Dar ce anume pot fi aceste speciale „relații” care nu sînt „relații prin ele însele”? Singura posibilitate de a surmonta dificultatea e aceea de a ne opri la analogonul lui Unu și, respectiv, la acela al Multiplului (pe care textul *Metafizicii* le menționează în mod expres), adică la „măsură”, respectiv, la „măsurat”. O atare analogie nu e deloc improprie, ea fiind confirmată de numeroase alte texte. Iată, dacă mai era nevoie, încă unul: „Într-adevăr, fiecare număr poate fi numit Multiplu pentru că el e compus din mai mulți Unu și pentru că orice număr e măsurat prin Unu”¹¹. Or, în această perspectivă, raportul dintre Unu și Multiplu ni se relevă a fi identic tocmai cu acela dintre măsură și măsurat, adică, într-o terminologie aristotelică receptă, cu „relația” dintre *potența* măsurări și măsurarea însăși, și anume, în calitatea ei de *act*.

3.2. OP și πρὸς ἔν – Stranietatea unei asemenea relații „cu un singur termen” a putut, evident, șoca pe mulți dintre comentatorii moderni. Mai ales pe aceia dintre ei care au avut și o pregătire științifică. Jules

Vuillemin, spre exemplu, crede că, din punct de vedere matematic, o atare „relație“ reprezintă, în fapt, o pură imposibilitate ¹². Și totuși, ceea ce Aristotel încearcă să ne sugereze aici nu e atît o „schimbare“ a conceptului de relație (pe care el însuși îl cunoștea și practica foarte bine sub denumirea de $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$) cît un anume tip (special) de „mutualitate“ între potență și act, pe care nimeni altul înaintea lui nu pare a-l fi sesizat. Stagiritul descoperă în acest fel o Prezență „zenitală“ (ante-relațională sau, într-un limbaj fenomenologic, ante-predicativă) a lui $\iota\epsilon\nu$ în raport cu $\pi\omicron$??? (prealabilă oricărei relații și, așadar, oricărei predicății posibile): „Chiar dacă Unul se ia în multiple sensuri, celelalte accepțiuni se vor raporta, totuși, la Unu ($\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu$) și așa va fi și cu contrariile lui Unu. Iar aceasta se întîmplă nu numai atunci cînd Ființa și Unul sînt luate drept universale, identice pentru toți indivizii sau neseperate de aceștia – fiindcă, probabil, *ele nici nu sînt*, în fapt, *separate* – , ci ca niște unități ce semnifică fie o simplă *relație în raport cu un termen unic* ($\tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\nu$) fie doar o *unitate a celor aflate într-o succesiune* ($\tau\grave{\alpha}\ \tau\hat{\omega}\ \epsilon\phi\epsilon\chi\eta\varsigma$)“ ¹³. (Sublinierile ne aparțin.) Or, așa cum am văzut, unitatea „zenitală“ (cardinală) a celor aflate în succesiune este redată, în **Fizica**, tocmai prin **OP**. De aici rezultă:

(145) hó pote ~ pròs Hén.

Se vedește, prin urmare, că cercetarea noastră se păstrează, chiar și în acest punct, în stricta proximitate a problematicii temporalității.

4. Imagine și concept – Să trecem acum la fondul problemei noastre. Pentru a clarifica sensul relației „cu un singur termen“ – care angajează strania „mutualitate“

dintre potență și act (în textul nostru: dintre posibilitatea măsurării și măsurarea însăși) – , să ne oprim, mai întâi, asupra dificultăților ce le ridică două dintre pasajele consacrate acestui subiect în *Metafizica*, selectate, ce-i drept, nu din rîndul celor general acreditate și, de aceea, răscomentate (datorită platitudinii lor). Sîntem de acord cu același excelent René Thom care afirmă că, în fond, esența aristotelismului constă în cîteva „mici fraze“, aparent insignifiante, care au scăpat (cel mai adesea) exegeților. E, credem noi, și cazul pasajelor noastre.

4.1. Dislocarea lui *khôra* – Pentru ca mai sus pomenita diferență dintre viziunea platoniciană și cea aristotelică asupra statutului Ideilor să apară cît mai evidentă, să reamintim, pentru început, că principiul universal al învăluirii – *hê khôra* – funcționează, la Platon, doar în cazul lucrurilor. Din acest motiv, relația **(99)** simbolizează această învăluire (a lucrurilor în receptacol) sub forma: (x) . Relația **(101)**, în schimb, vrea să sugereze că forma – f – este exterioară atît lucrurilor cît și receptacolului lor: $f / (x)$. Ambele aceste simbolizări relevă, prin urmare, faptul că, în ciuda declarațiilor sale inițiale – care revelau receptacolul ca pe „ceva“ care are o *natură hibridă* (bastardă) – , Platon pare să fi redus, totuși, statutul misterioasei *khôra* – () – doar la calitatea de învăluitoare al lumii sensibile. Or, asta s-a întîmplat tocmai pentru că maestrul Academiei refuzase să accepte vreo „atingere“ între Idei și receptacolul cîpiilor lor. Cum vom vedea, însă, perspectiva asupra lui *khôra* se va schimba în mod radical la Aristotel.

4.1.1. *Materia universalis* vs. *materia singularis*
– Iată, prin urmare, și primul dintre cele două pasaje cu

pricina. Dificultatea sa rezidă în aceea că el pare să contrazică teoria clasică a raporturilor dintre formă și materie, așa cum a fost ea consacrată de exegeza (la fel de clasică) a operei Stagiritului: „Dar omul în genere, calul în genere și toți ceilalți termeni de acest fel care sînt afirmați despre o multiplicitate de indivizi cu titlu de predicat universal (καθόλου), nu constituie o esență (οὐσία) pură și simplă, ci un compus determinat (σύνολόν τι) dintr-o anume formă și o anume materie, luate într-un mod universal (ὥς καθόλου)“¹⁴.

Majoritatea versiunilor moderne ale acestui foarte dificil text folosesc pentru expresia ὥς καθόλου (care succede lui ἐκτουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης – „dintr-o anume formă și o anume materie“) traducerea „luată (s.n.) în mod universal“, lăsînd a se înțelege că ea vizează, evident, materia ἡ ὕλη – nu, însă, și forma ὁ λόγος. Cu toate astea (și mai mult), prezența lui σύνολόν în context face ca acest „mod universal“ să afecteze nu numai forma și nici măcar o formă ce s-ar afla „alături“ de materie, ci, dimpotrivă, tocmai *compusul* acestora două. E ceea ce presimțise deja (într-un fel) Bertrand Dumoulin: „această expresie poartă atît asupra formei cît și asupra materiei încît ar trebui să traducem prin «luate în mod universal»“¹⁵. Dar, din păcate, el consideră că pasajul de mai sus nu se integrează, totuși, organic în economia capitolului 10 din cartea Z, prezența lui fiind, în opinia sa, oarecum stranie: „Să remarcăm înainte de toate că această frază nu are nici o legătură cu contextul: ea constituie efectul unei remarci adăugate mai tîrziu. Această remarcă e, totuși, foarte interesantă prin aceea că ea distinge omul din Callias, altfel spus esența (care comportă o *materia universalis*) și individul (care comportă o *materia singularis*)“¹⁶. E lesne de

înțeles acum de ce anume simultaneitatea, în context, dintre formă și materie a putut sugera exegeților faptul că materia ar avea o dublă natură: una sensibilă – arhicunoscută – și una inteligibilă – presupusă de sintagma ὡς καθόλου. Or, această dublă natură a lui *hylê* pare a fi (pentru unii) un simplu indiciu al influenței pe care doctrina ultimului Platon – cea referitoare la materia inteligibilă – ar fi avut-o asupra Stagiritului... Teza existenței la Aristotel a unei materii inteligibile pare să se fi perpetuat (pe o filieră mai ales neoplatonică) pînă în Evul Mediu latin. Ea a devenit, astfel, una dintre piesele centrale ale ontologiei tomiste¹⁷.

În sprijinul unei (temporare) apropieri a Stagiritului de doctrina ultimului Platon par să pledeze, după Pierre Aubenque, și alte pasaje, care amintesc, într-un mod indirect, de o materie *a* inteligibilului (nu „inteligibilă“ !) ¹⁸. Unul dintre acestea (aproape că) urmează celui de mai sus: „Dar deîndată ce avem de-a face cu un compus, ca, de exemplu, acest cerc, adică unul dintre cercurile individuale, fie el sensibil, fie inteligibil (înțeleg prin cercuri inteligibile cercurile matematice, spre exemplu, iar prin cercuri sensibile, cercurile din aramă sau lemn), în aceste cazuri nu există, încă, o definiție; fiindcă noi nu le putem cunoaște decît cu ajutorul intelectiei (μετὰ νοήσεως) sau al percepției. Într-adevăr, atunci cînd acestea nu mai sînt actualizate (ἐκ τῆς ἐντελεχείας), nici nu mai știm dacă există sau nu, chiar dacă ele pot fi definite și cunoscute prin conceptul lor general. Căci materia e, în sine, incognoscibilă. Iar materia e fie sensibilă, fie inteligibilă (νοητή): materia sensibilă e cea care există, de pildă, în aramă, în lemn sau în orice materie susceptibilă de schimbare; materia «inteligibilă» e cea care ni se prezintă în ființările sensibile, dar luate

nu ca sensibile, ci precum sînt ființările matematice¹⁹. (Sensul ghilimelelor pe care ne-am permis să le intercalăm în text se va revela mai târziu.)

4.1.2. *Sýnolon* și *dýnamis* – Ipoteza pe care Aubenque o avansează pentru a explica ocurența acestei neobișnuite (pentru Aristotel, desigur) sintagme – *noêtê hýlê* – e că sintagma însăși reprezintă doar efectul interpolării în textul aristotelic a unor pasaje redactate (ulterior) de cineva care (probabil) a avut la îndemîna un catalog de aporii mai vechi chiar decît cel cuprins în cartea **B** a *Metafizicii*. Mai precis, ar fi vorba de un text redactat de Stagirit pe vremea cînd era încă elev al Academiei. Astfel, formula „materie inteligibilă” ar reprezenta un fel de reminiscență a doctrinei nescrise a lui Platon, de care, ulterior, Aristotel însuși s-a debarasat ²⁰. Ce-i drept, asemenea formule – ca cea cu pricina sau, încă, cea a „materiei locale” – pot suna straniu pentru exegeții familiarizați cu terminologia și, mai ales, cu perspectiva doctrinară aristotelică. E și motivul pentru care înclinăm, la rîndul nostru, a crede că asemenea sintagme pot avea (încă) o rezonanță platoniciană. Mai ales dacă ne gîndim la „ultimul” Platon. Dar exprimă ele, oare, aceleași gînduri? Convingerea noastră este că nu.

Să constatăm, mai întîi, că această (nefericită, poate) coincidență dintre cele două sintagme aici „incriminate” – „forma și materia, luate în mod universal” și, respectiv, „materia inteligibilă” – constituie (după știința noastră) un caz cu totul rarisim în opera Stagiritului. Lăsînd pentru mai târziu sarcina clarificării adevăratului sens (contextual!) al formulelor noastre (care, cum vom vedea, pot fi foarte bine integrate unui aristotelism „autentic” dar și, ceea ce e tot atît de

important pentru noi, unei nu mai puțin autentice fenomenologii a *intuiției categoriale*), ținem acum să precizăm doar că aparentul ei pandant – „forma și materia, luate în mod universal“ – are, prin comparație și din fericire, și alte ocurențe, a căror importanță rezidă în aceea că luminează, în cele din urmă, adevăratele intenții ale autorului. Iată una dintre ele, care introduce, deloc întâmplător, pe cel de-al doilea pasaj, amintit mai sus: „E vădit că sufletul este esență primă, că trupul este materie și că omul în genere sau animalul în genere sînt compuse din suflet și trup luate în mod universal (ὅς καθόλου); iar termenul *Socrate* sau *Coriscos* prezintă, în cazul în care sufletul lui Socrate este de asemenea Socrate, o dublă semnificație (pentru că, prin acest termen, desemnăm fie sufletul, fie compusul). Astfel că numai în situația în care *Socrate* sau *Coriscos* semnifică în mod simultan (împreună ~ ἀπλῶς) acest suflet și trup (luate, la rîndul lor, împreună) putem spune că ei co-respond universalului“²¹. Textul acesta are o dublă și decisivă semnificație: el readuce în discuție una și aceeași temă a statutului fundamental pe care îl are tandemul formă – materie, pe de-o parte, și verifică importanța clarificării raportului dintre trup și suflet pentru caracterizarea mutației doctrinare survenite între Platon și Aristotel, pe de altă parte.

Deși obscur (la prima vedere), textul pare să ne comunice în fond un lucru foarte simplu (dar decisiv): dacă un *individual* – care este compus dintr-o formă și o materie anumite – co-respond (în genere) universalului său, aceasta se datorează tocmai faptului că *universalul însuși este compus, la rîndul lui, dintr-o formă și o materie, luate, însă, într-un mod universal*. Universalul (Unul) și individualul (Multiplul) nu mai constituie niște

contrarii – la modul propriu – de vreme ce amîndoi aceștia sînt com-puși dintr-o formă și o materie luate, o dată în mod universal, altă dată, în mod individual. Individualul revine astfel la individualitatea unei forme și materii individualizate, iar universalul revine astfel la universalitatea unei forme și materii universalizate. De aceea, individualul însuși nu mai reprezintă – ca în platonism – apanajul strict al materiei, iar universalul însuși, unul strict al formei (deși „forma“ poate denumi, prin extensiune – așa cum remarcă Stagiritul – compusul dintre o formă și o materie, luate în mod universal). Înțelegem acum de ce anume ocurența lui ὅς καθόλου din primul nostru pasaj nu poate avea decît un sens plural, unul care vizează, cum presimțea și Dumoulin, forma și materia, luate împreună ὁ ἀπλῶς. A defini universalul ca un compus din formă și materie, pornind de la definiția individualului, care este, la rîndul lui, compus tot din formă și materie, constituie, într-un fel, o consecință a opțiunii fenomenologice fundamentale a lui Aristotel, cea care ne cere să nu postulăm niciodată niște „realități“ transcendente decît pornind de la posibila lor fenomenalizare empirică. Asta nu înseamnă că individualul e cumva „mai important“ decît universalul, ci, dimpotrivă, că efectul fenomenalizării universalului îl constituie tocmai individualul.

Confirmarea ne-o oferă un text din aceeași carte **Z** a *Metafizicii*: „Omul în sine și Calul în sine nu sînt, de altfel, decît co – respondenții lor sensibili, la care s-a mai adăugat cuvîntul «în sine»“²². Dar ce altceva poate să însemne la Aristotel acest „în sine“ dacă nu tocmai „în potență“, și, prin urmare, *potența unui concept (în sine)*? Iată doar una dintre multiplele confirmări posibile: „În consecință, potența [conceptelor] se reduce la

universal și la nedeterminat“²³. În consecință, legătura pe care Platon o stabilise între *khôra* și totalitatea lucrurilor sensibile – pe care relația de la (99) ne-o relevase într-un mod explicit – este acum dislocată, *khôra* însăși făcând pereche tocmai cu ceea ce reprezintă contrariul lucrurilor, anume, cu *universalul*...

NOTĂ – *Materie und Stoff* – Multe dintre descoperirile Stagiritului s-au pierdut, din păcate, de-a lungul secolelor. Ele au putut fi, totuși, (adesea) reiterate într-un context care, paradoxal, nu mai avea nimic de-a face cu... Aristotel. De aceea, parafrazănd pe mereu actualul Monsieur Jourdain, am putea spune că mulți și nu puțin importanți filosofi (moderni și contemporani) au fost aristotelicieni fără s-o știe. Ceea ce ne interesează, însă, aici e mai curînd felul anume în care fenomenologia transcendentă a fost, uneori (și la rîndu-i), aristotelizantă în necunoștință de „cauză“. Este, între altele, și cazul lui Husserl, cel din ***Cercetările logice***, care ne propune una și aceeași diferență dintre... materia (și forma) luată în mod universal și, respectiv, materia (și forma) luată în mod individual. Cea de-a șasea ***Cercetare*** – asupra căreia insistase atît de mult Heidegger (contrariindu-l pînă și pe... Husserl) –, dedicată, în principal problemei *intuiției categoriale*, avea, într-adevăr, să facă diferența (esențială) dintre angajamentul empiric (perceptiv) și, respectiv, cel tematic (*i.e.* „transcendental“ și apercceptiv) al categoriilor intelectului. Or, *dublul angajament al categoriilor* cerea, în calitatea lui proprie de act, și un *dublu angajament al materiei* (perceptibile, într-un caz, apercceptibile, în celălalt). Pentru a putea, așadar, deosebi între simpla percepție, ca efect empiric al umplerii – *die Erfüllung* – intențiilor categoriale și *intuiția*

categorială propriu-zisă, Husserl introduce o necesară distincție între material – *Stoff* – și materie – *Materie* –, care nu face decît să reitereze, cum aminteam deja, distincția aristotelică dintre materia, luată în mod individual – x_i – și materia, luată, în mod universal – (). Există, așadar, prin analogie, o deosebire absolută (pentru că ontologică) între material – x_i – și formă – f –, pe de-o parte, și una doar relativă, între materie – () – și aceeași formă – f –, pe de altă parte: „Noi calificăm această diferență fundamentală, extinzînd-o în mod firesc la întreaga sferă a reprezentărilor obiectivante, drept diferență CATEGORIALĂ, adică una ABSOLUTĂ definită între FORMĂ și MATERIALUL reprezentării, și o separăm deîndată de diferența RELATIVĂ sau FUNCȚIONALĂ, legată intim de prima, pe care am indicat-o deja mai sus [...]. Ceea ce vrea să spună că noi considerăm componentele *umplerii*, corespunzătoare componentelor materiale sau formale ale *intențiilor de semnificație*, ca fiind nu mai puțin «materiale» sau, respectiv, «formale»; [...] Ținem să subliniem cu aceasta, în mod expres, că termenul uzual de «materie», care se opune celui de «formă» categorială, nu are nimic de-a face cu termenul de «materie», opus calității actului; [...] Pentru a putea stabili mai ușor separația, nu vom vorbi, în cazul opoziției categoriale, de materie ci de material, în vreme ce, atunci cînd vom avea de-a face cu materia în sensul folosit deja pînă acum, vom vorbi, subliniind, despre o materie intențională și, încă, de un sens al *aprehensiunii*“²⁴.

Materia – () – formează, prin urmare, împreună cu forma – f – un fel de unitate funcțională – $f()$. Ea este, de aceea și mereu, *relativă* (într-un mod propriu) formei.

(Fiindcă, din nou, o cercetare doar „în sine“ a categoriilor, abstracție făcînd de orice fel materie necesară fenomenalizării lor, constituie o abatere gravă de la înseși principiile fundamentale ale fenomenologiei.) Materialul, în schimb, – x_i – se opune în mod absolut formei, „relativitatea“ lui (față de aceasta din urmă) avînd un sens cu totul deosebit. (Asupra acestui dublu sens al termenului „relativ“ va insista, cum vom vedea, și Stagiritul.) Să reținem (acum) doar faptul că diferența aristotelică dintre materia „însemnată“ – aici: materialul – și cea universală – aici: materia propriu-zisă – este singura în măsură să facă posibilă survenirea întrebării privitoare la intuiția categorială, tema predilectă a celei de-a VI-a **Cercetări logice**, inspiratoare a celei mai originale, poate, dintre contribuțiile aduse de Husserl în domeniul fenomenologiei transcendente și, în același timp, un foarte puternic argument împotriva reducționismului de tip nominalist sau empirist. Intuiția categorială și mai ales felul cu totul special al actualizării ei e singura în măsură să dea seama de intelectia aristotelică a „figurilor“ matematice, precum aceea a cercului, bunăoară.

De altfel, distincția husserliană dintre material și materie poate avea repercursiuni chiar și asupra unora dintre tezele aproape criptice ale aristotelismului. Ne gîndim, de pildă, la cea de care ne vorbește Stagiritul în **Metafizica**, unde el deosebește între două feluri de esențe: unele cu materie, altele, fără... materie. În perspectiva celor deja precizate (și în acord cu înseși textele aristotelice), ar trebui să spunem, așadar, că există, într-adevăr, două feluri de esențe, și anume, unele cu material, altele fără material, dar nu și fără

materie...

Asupra acestei fundamentale distincții, ocultate (de regulă) de către filosofia occidentală, dar foarte bine receptată și dezvoltată în aristotelismului arab și, în general, în filosofia islamică, vom mai reveni.

4.2. Conceptul ca frontieră – Ținînd seama de toate aceste ignorate pînă acum și, credem noi, decisive precizări ale Stagiritului, va trebui să abandonăm complet maniera tipic platoniciană de a concepe Ideile ca pe niște „simple“ forme – f – și să căutăm noile modalități de expresie a Ideilor, folosindu-ne, de astă dată, tocmai de teza aristotelică a simultaneității *haplôs* a formei luate într-un mod universal – f – și, respectiv, a materiei luate universal – $()$ –, adică *hôs kathólou*. Or, pentru că, așa cum am văzut, *haplôs* este un analogon al lui **OP**, vom obține următoarele relații:

$$(146) \text{ hó pote } \sim \text{ hôs kathólou,}$$

respectiv:

$$(147) \text{ hó pote } \sim f(),$$

de unde, prin coroborare, mai rezultă:

$$(148) \text{ hôs kathólou } \sim f().$$

Ultimele două relații au, cum vom vedea, darul de a clarifica o serie întreagă de alte dificile pasaje din corpusul aristotelic, considerate adesea obscure.

4.2.1. Complexitatea „elementarului“ – Să remarcăm, înainte de toate, că rezultatele noastre nu fac decît să confirme pe cele obținute deja anterior. Într-adevăr, relațiile de la (126) și, respectiv, (130) au putut arăta că forma se constituie, în fapt, ca *frontieră*

– $f()$ – a materiei sensibile (aici *materia signata*). Or, diferența dintre formă și materie (din nou: cea „însemnată”) coincide aici cu diferența ontologică: forma este, în timp ce materia (cea „însemnată”) există (subzistă) doar. Din acest motiv, felul în care prezența lui *morphê* se relevă aici a-fi-„în“-lume ține, de fapt, de „lipsa“ de existență (subzistență) prin care ea însăși se „caracterizează“ ca *limită* (a materiei „însemnate”). Dar, dacă lucrurile sensibile sînt întotdeauna învăluite într-o *morphê*, e firesc să nu-l mai asociem pe $()$ – simbol, prin excelență, al învăluirii și, în același timp, al materiei zise „inteligibile“ – cu x_p , fiindcă între $()$ și x_i există cea mai mare diferență cu puțință – diferența ontologică (dintre *materia formaliter* și, respectiv, *materia signata*) – , ci să-l alăturăm, dimpotrivă, tocmai lui f – simbol al formei (luată, la rîndul ei și pentru a spune astfel... *formaliter*, adică în mod universal), cea care, cu adevărat „învăluie orice timp și orice infinitate“. Precizările noastre terminologice nu fac, de altfel, decît să reia gîndul Stagiritului, care remarcă mai sus că numele – cel al lui Socrate, de pildă – poate desemna atît forma cît și compusul – fie el individual sau universal. Forma însăși are, așadar, la Aristotel două sensuri diferite: acela de contrar al materiei („însemnate”), respectiv, acela de universal, compus dintr-o formă și o materie, luate în mod universal. Cum vom vedea mai tîrziu, de aici urmează că, atunci cînd „Socrate“ desemnează forma lui Socrate, cel individual-adică sufletul acestuia din urmă – , sufletului însuși nu mai poate fi o simplă f ci devine, în fapt, o $f()$. De aceea, sufletul – f – se opune într-un anume fel corpului, luat în mod individual – x_i – , și în cu totul alt fel corpului, luat în mod universal – $()$. Am putea adăuga că sufletul se

o-pune într-un fel corpului individual, dar el se com – pune, totuși, corpului universal. Ceea ce mai înseamnă că, atît într-un caz cît și în celălalt, *nici sufletul și nici corpul ci abia compusul lor constituie realitatea... elementară a omului.*

În urma unei asemenea extraordinare răsturnări teoretice o concluzie fundamentală se impune, anume, aceea că Aristotel *nu opune* niciodată *forma materiei din perspectiva unor termeni relativi* **TE**. Pentru că, mai întîi, o materie pur sensibilă – adică un lucru în sine, lipsit de orice calitate (și, în genere, de orice determinație categorială) nici nu poate exista: „Dacă cercetăm faptele într-un mod inductiv, vom constata că nu există un lucru în și prin sine, fără nici o determinare“²⁵. Cum am avut deja prilejul să subliniem, Stagiritul rezervă pentru lumea *sublunară* niște „*bule închise*“. În consecință, *cel mai „elementar“ mod al existenței (subzistenței) nu este niciodată ceva „pur“ elementar*. Mai precis, faptul de a exista (subzista) în mod „sensibil“ nu poate reprezenta ceva doar „pus“, fiindcă el constituie, mai degrabă, un com-pus al materiei – sensibile – cu propria sa formă – învăluitoare. În consecință:

$$(149) \quad t\acute{o}de\ ti \sim f(x_i),$$

respectiv:

$$(150) \quad y_i \sim t\acute{o}de\ ti.$$

Comparînd acum pe **(149)** cu **(150)**, vom înțelege de ce, în experiența noastră cotidiană, există o (involuntară, poate) tendință de disimulare a naturii com-puse a lucrurilor. Într-adevăr, noi percepem, de regulă, pe cele existente ca pe niște y -i, reducînd în

acest fel statutul lucrurilor individuale la acela al unor „simple“ copii (imagini) „sensibile“ ale Ideilor. De altfel, într-un limbaj matematic, y -ii re – prezintă tocmai *imaginea* x -lor pentru funcția f . Or, pretinsa aparență „elementară“ a y -ilor ocultează faptul (cu totul esențial) conform căruia y -ii înșiși constituie, în fond, o formă prescurtată a lui $f(x_i)$ și că, prin urmare, lucrurile sînt întotdeauna și, mai ales, *deja* învăluite într-o formă – $f()$.

4.2.2. Identitate în specie dintre lucru și Idee –

Se vedește acum, din nou, că Stagiritul nu opune niciodată pe f – forma „pură“ – lui x_i – materia „pură“ – , așa cum făcuse Platon, ci pe $f()$ – forma și materia, luate într-un mod universal – lui $f(x_i)$ – forma și materia, luate într-un mod particular. În fapt, nici n-ar fi putut proceda altfel, tocmai el, care demonstrase imposibilitatea separării principiilor Ființei. De altfel, aceeași inseparabilitate o regăsim și în privința formei și materiei. Principiile sînt, ne avertizează Aristotel, pe cît de separate (așa cum pretindea Platon și platonicienii) pe atît de unitare: „Tocmai pentru a dezlega această problemă a unității, unii filosofi au vorbit despre «participare», dar ei înșiși s-au încurcat cu totul încercînd să indice și care este *cauza* acestei participări și în ce anume constă ea. Pentru alții, ceea ce se constituie ca unitate este un fel de «comuniune», în sensul în care Lycophron spune că știința este o «comuniune» a actului de a ști și a sufletului. În fine, pentru alții viața însăși este o «compoziție» sau o «conexiune» între un suflet și un corp. În toate aceste cazuri, avem, însă, de-a face cu unul și același raționament. Iar faptul de a fi sănătos va fi și el o «comuniune», o «compoziție» sau o «conexiune» între suflet și sănătate, faptul de a fi un

triunghi de aramă va fi compus din triunghi și din aramă, iar faptul că un lucru este alb va fi o «compoziție» între suprafață și alb. Cauza tuturor acestor erori rezidă în încercarea de a căuta o rațiune unificatoare a potenței și entelehiei și, prin urmare, *rațiunea diferenței* lor. În realitate, așa cum am mai spus, materia ultimă (TMscfth Ūlh) și forma sînt unul și același lucru; doar că acestea două, împreună, pot fi luate fie ca potență, fie ca act“²⁶. (Sublinierile ne aparțin.)

Textul este, credem, de-a dreptul revelator. Greșala tuturor înaintașilor constă, după Aristotel, în aceea că ei au căutat o cauză și o rațiune a unității acolo unde unitatea însăși se impunea ca fiind una *de principiu*, adică una de la sine înțeleasă. A cerceta „cauza“ unei asemenea unități înseamnă nu numai a practica un cerc vicios privitor la principii ci și a conferi, de la „bun“ început, „termenilor“ unității statutul unor subzistențe... Or, pare clar că materia ultimă nu este materia „proximă“, așa cum greșit s-a tradus de atîtea ori, căci *eskhâtê hylê* ține, mai curînd, de frontiera, capătul sau, cum am mai spus, de *escatologia materiei* însăși. Și pentru că limita materiei este tocmai frontiera ei și pentru că frontiera materiei este tocmai forma, urmează că forma însăși poate fi definită numai în calitatea sa de a constitui posibilitatea de actualizare a unei materii. Forma nu mai poate fi, așadar, considerată ca un principiu de sine stătător. Departe de a fi ceva subzistent (și, ca atare, composibil) ea constituie, dimpotrivă, posibilitatea unei anume dez-văluiri, adică a unei *fenomeno-logii*. Această posibilitate apo-caliptică ține de propria sa esență și ea trebuie, tocmai de aceea, simbolizată întotdeauna în funcție de ceea ce se arată, adică de materie, ca *f* (). Singura diferență pe care o putem face acum (una,

la rîndul ei, cu totul „diferită“ de diferența dintre forma în sine – f – și materia în sine – x_j) revine la aceea, deja invocată, dintre potența lui $f()$ și, respectiv, actualizarea lui $f() - f(x_j)$. Din acest motiv, termenul de „potență“ nu înseamnă întotdeauna – și nici măcar în primul rînd – materie... Așa cum termenul de „act“ nu înseamnă întotdeauna (și în primul rînd) formă... Fiindcă potența reprezintă mereu posibilitatea unei forme, iar actul este întotdeauna o afectare a materiei.

Comparînd, deci (din nou) pe $f()$ cu $f(x_j)$, se observă, mai întîi, că (1) singura diferență dintre cele două formule e tocmai aceea dintre potență și, respectiv, act și, apoi, că (2) între $f()$ luată „în sine“ – Ideea „pură“ – și, respectiv, $f()$ cuprinsă în $f(x_j)$ – Ideea actualizată prin (ca) lucru – nu există nici o distanță. Concluzia noastră coincide cu ceea ce Aristotel însuși a ținut să repete pînă la sațietate, și anume, că *există o identitate în specie între Ideea luată „în sine“ și prezența Ideii în (ca) lucru*. Sau, dacă vrem să ne oprim, totuși, la cîteva dintre ocurențele acestui veritabil leit-motiv al **Metafizicii** (și nu numai): „există o identitate după specie (τὰὐτὸ ἐἶδος) între Idei și lucrurile care participă la ele“²⁷ și încă: „ceea ce semnifică esența (οὐσεία) în lumea sensibilă semnifică și în lumea inteligibilă“²⁸. Problema participației „între“ lucruri și Idei este, în consecință (și în forma ei clasică), una prost pusă...

4.3. Forma ca (funcție de) stare – Toate aceste demonstrații n-ar fi posibile dacă Stagiritul n-ar fi descoperit soluția topologică a problemei Unului – Multiplu. Reluînd, prin urmare, problema principiilor Ființei (așa cum e ea expusă în **Fizica**) și, mai ales, la

aceea a numărului lor, vom spune încă o dată cu Aristotel, că principiile sînt, într-un fel, trei la număr – f , $()$ și $x -$, dar că, în alt fel, ele sînt două – $f()$ și $x -$, căci $()$, frontiera învăluitoare, este întotdeauna apanajul lui f . În „calitatea” ei de limită, frontiera nici nu poate fi numărată ca „ceva”, fiindcă ea nu are, practic, subzistență: „Există filosofi care, din faptul că punctul este limita și extremitatea liniei, linia, la rîndul ei, a suprafeței, iar suprafața, a corpului, cred că este necesar ca toate acestea să și existe ca niște realități naturale (φύσει εἰναι). Trebuie, de aceea, să examinăm o asemenea argumentare și să vedem dacă nu cumva ea este prea slabă. Într-adevăr, extremitățile (τὰ ἔσχατα) nu sînt niște substanțe, ci niște limite (πέρατα). Pentru că orice deplasare și, în genere, orice mișcare, de vreme ce comportă o limită, ar trebui să fie, la rîndu-le, niște substanțe, ceea ce ar fi absurd (ἄτοπον)”²⁹.

În acest fel, Aristotel a putut să abandoneze relația *orizontală* dintre formă și materie – relație în care, prin forța împrejurărilor, ambele principii erau reduse, în fapt, la statutul unor termeni – , pentru „relația” *verticală* dintre $f()$ și $f(x)$ – „relație” cu un singur termen, căci $f()$ însuși nu mai poate fi, cum am mai văzut, „ceva” de ordin pur substanțial. Ceea ce a produs, am văzut, o schimbare de perspectivă în chiar modul de abordare a problemei și numărului principiilor Ființei în „termenii” de potență – $f()$ – și act – $f(x)$. Potența nu mai poate fi redusă la simpla materie, fiindcă ea e acum potența unei forme, iar actul nu mai poate fi redus la formă, pentru că el e acum afectarea unei materii. Prin urmare, dintre toate categoriile ***Organonului***, cea care satisface cel mai bine criteriile acestei „relații” cu un singur termen

pare a fi starea η ἡ ἔξις – pentru că, subliniază Stagiritul, ea nu mai are un alt termen la care să se raporteze. Așa cum nu există un „loc al locului“ și nici o „formă a formei“ tot așa nu există nici o „stare a stării“³⁰. Luînd în considerare ultimele noastre rezultatele, va trebui să concedem că *problema sintetică a principiilor Ființei nu poate fi expusă în termeni pur analitici*. Aceasta e și rațiunea pentru care, revenind la consecințele imposibilității unui *regressus ad infinitum* în chestiunea principiilor, nu vom mai putea vorbi despre o formă – f – și o materie – x_i –, luate în mod separat, ci despre *potența unei stări* (comune a formei și materiei) – adică $f()$ – și despre *starea* însăși (a formei și materiei), *ca act* – adică $f(x_i)$.

5. Idol și Idee – Dar mai poate fi, oare, vorba despre o relație propriu – zisă între $f()$ și $f(x_i)$ cîta vreme $f()$ e deja cuprins în $f(x_i)$? Evident că nu. Vocabula „relație“ angajează doi termeni separați, or, în cazul nostru $f()$ și $f(x_i)$ nu mai sînt separați, iar $f()$ nu mai este un termen.

5.1. Ne-saturarea formelor vs. die Erfüllung – Iată ce subliniază, în acest context, Stagiritul: „Este, în consecință, necesar să procedăm așa cum facem noi, adică să punem la baza fiecărui lucru ceea ce acest lucru este în potență; dar cel care profesează teoria pe care tocmai o combatem (cea a ultimului Platon – n.n.), a adăugat răspunsului la întrebarea: «ce este acel ceva care există doar în potență, dar nu și în sine, ca ceva determinat și ca o substanță?» și precizarea după care acel ceva este tocmai relativul [...] Dar relația [...] nu poate fi în potență nici Unul, nici Ființa și nici măcar

negația acestora, ci doar o anume particularizare a lui Unu, respectiv, a Ființei“³¹. Reformulînd, deci, rezultatele noastre de mai sus, vom spune că, într-adevăr, doar lucrul – $f(x_i)$ – poate fi propriu-zis de-determinat, în timp ce forma (Ideea sau, mai precis, forma și materia, luate în mod universal) – $f()$ – nu poate fi niciodată un termen (subzistent). Nu există (în și ca fapt) nici o „relație“ între posibilitatea unui lucru și... lucrul însuși sau, în genere, între o posibilitate și actul care îi este... propriu. De fiecare dată, posibilitatea însăși se dovedește a fi (alt)„ceva“, cu totul non-subzistent și, prin urmare, non-actual.

Posibilitatea unui lucru (ontic) revine la o simplă nesaturare (ontologică), una care trebuie „umplută“ – în sensul fenomenologic presupus de *Erfüllung* – prin chiar împlinirea intenției (ontologice actante) corespunzătoare. Astfel, „realitățile“ ontologice nu pot niciodată re-prezenta, pentru noi, „ceva“ (deja) con-figurat ci, dimpotrivă, ele se vor dovedi ca relevînd de pre-figurarea însăși, și anume, în calitatea ei fundamentală de a fi (din nou: pentru noi) doar posibilă. Faptul că Unul și Ființa nu pot constitui „termenii“ unei relații – *fie ea una de cunoaștere* – face ca **Metafizica** însăși să nu mai fie un tratat obișnuit de filosofie, căci „obiectul“ acestuia – Ființa și Unul – este, în fond, tot ceea ce poate fi mai... non-obiectual. De aceea, *Ființa nu este*, pentru Aristotel, *un subiect ci doar o temă de cercetare*. Iar dacă Pierre Aubenque a vorbit despre o „știință de negăsit“ la Aristotel – cea a Ființei sau, într-un limbaj modern: *onto-logia* – aceasta nu se datorează vreunei neputințe a Stagiritului (de a defini corect subiectul ei) ci, dimpotrivă, tocmai *naturii cu totul tematice a ontologiei însăși* (și nu doar caracterului ei aporematic,

cum credea Aubenque). Regăsim aici același angajament fenomenologic al lui Aristotel, care a ales să tematizeze Ființa (cea unică) tocmai prin inter-mediul multiplei semnificații a fiindului – un termen care se vedește, abia acum, demn de a fi cercetat. Într-un fel, Stagiritul nu face altceva decât să avertizeze că tema fizicii n-ar nimic de-a face cu însăși fizica...

Să ne amintim acum că, așa cum (150) o demonstrase, lucrul de-terminat – *tóde ti* – este, în calitatea sa de y , tocmai *imagea* lui $f()$ – a unei Idei – pentru un x – o materie – oarecare. Am putea chiar spune că $f()$ – Ideea – este abia posibilitatea unei imagini, în timp ce $f(x)$ – lucrul – re-prezintă *imagea* însăși. Și totuși, acest limbaj induce încă în eroare fiindcă ceea ce ne interesează aici cu adevărat e să constatăm faptul fundamental conform căruia $f()$, *Ideea însăși* adică, *nu poate fi niciodată o imagine*. Aceasta e, de altfel, cea mai frecventă critică pe care Stagiritul o aduce maestrului său. În elanul său sincer „idealist“, Platon a ocultat, pentru încă o dată, materialismul de care voia (cu atîta ardoare) să scape. În exaltarea sa intelectuală, el a confundat intelectul (mai precis: intelectia) cu exaltarea însăși. Dar orice exaltare cuprinde în sine un „ek“, adică un fel de pro-iecție a Ideii, care riscă să ia locul Ideii însăși. Pro-iectate în afara lor, Ideile își pierd, statutul de Ființe, devenind niște simple existențe (subzistențe). Or, *Ideile sînt, dar nu există (subzistă)*. De aceea, dorința noastră de a ne imagina Ideea „ca Idee“ nu facem altceva decât să producă confuzia între Ideea însăși și una dintre pro-iecțiile sale (posibile). Fie aceasta din urmă alcătuită dintr-o materie „inteligibilă“, cum vroiau platonicienii. Rezultatul imediat al unei atari confuzii, remarcă pe bună dreptate Aristotel, e acela că

va trebui să căutăm, în continuare, o „altă“ Idee, care să cuprindă atât Ideea însăși cât și pro-iecția ei, și așa la infinit.

Din acest punct de vedere, Stagiritul e chiar mai „idealist“ decît maestrul lui, fiindcă el nu acceptă ca prezență în „lumea Ideilor“ nici măcar o materie „intelectuală“, adică una intelectual „însemnată“. Avertismentul aristotelic rămîne, credem noi, de o actualitate perenă: *orice încercare de a imagina Ideile conduce, automat, la fetișizarea lor*. Tocmai spectrul unui asemenea „păcat“ de idolatrie (ce afectează pînă și scientismul) l-a făcut pe Wittgenstein să propună, în compensație, jocurile de limbaj. Prin comparație cu statutul ne-pereche (fără termen) al Ideii, ce altceva ar putea să re-prezinte pro-iecțiile sale intelectuale dacă nu niște simple jocuri. Din acest punct de vedere, Platon însuși pare a-și fi luat prea în serios propriile sale jocuri...

5.2. Ideea ca Absență prezentă – A gândi, așadar, forma (mai precis și din nou: forma și materia, luate în mod universal) ca pe o pură posibilitate – $f()$ – constituie, de altfel, „uvertura“ la ceea ce, mult mai târziu, avea să devină „opera“ transcendentalismului. Din acest motiv, o înțelegere adecvată a criticii aristotelice referitoare la teoria Ideilor, este cea mai bună introducere la doctrina transcendentalismul kantian, unde $f()$ va deveni schema transcendentală, iar $f(x_i)$, adică y_i – imaginea ei empirică.

O asemenea extraordinară performanță, care îl singularizează pe Stagirit nu numai în raport cu maestrul Academiei ci și cu întreaga serie de filosofi ce se vor declara, ulterior, fie materialişti (nominalişti), fie idealişti (realişti), nu-i putea scăpa tocmai lui Heidegger:

„Aristotel spune el însuși cum gîndește pe μορφή în propoziția prin care introduce acest concept hotărîtor pentru interpretarea dată de el lui φύσις: ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: ὁμορφή-ul, și aceasta vrea să spună τὸ εἶδος, și aceasta potrivit lui λόγος». Dar prin εἶδος, pentru care Platon spune și ὅδεα, și prin λόγος invocăm concepte care, sub forma de «idee» și *ratio* (rațiune), desemnează poziții fundamentale ale umanității occidentale și care sînt la fel de ambigue și de îndepărtate de originea greacă precum sînt «materie» și «formă». Cu toate astea, trebuie să încercăm să coborîm pînă la începuturi. Εἶδος desemnează aspectul unui lucru și al unei ființări în genere, însă aspectul ca priveliște, ca vedere, ca ἰδέα pe care lucrul o oferă și pe care o poate oferi numai deoarece ființarea a fost pusă în afara acestui aspect; situîndu-se în acest aspect, lucrul ajunge la prezență pornind de la sine, ceea ce înseamnă că el *este*. Ἰδέα este ceea ce este văzut nu în sensul că abia prin vedere devine astfel, ci εἶδος, este acel ceva care oferă vederii un lucru care poate fi văzut, ceva care se oferă în fond vederii *vizibilizîndu-l (das Sichtsame)*. Numai că Platon, copleșit parcă de esența lui ἰδέα, îl concepe pe acesta la rîndul lui ca pe ceva care ajunge pentru sine la prezență și care astfel e comun (κοινόν) «ființărilor» separate, «situate într-un asemenea aspect»; în felul acesta, ceea ce este separat, în calitatea lui de element ulterior, e coborît, în raport cu ἰδέα ca ființare propriu-zisă, la rangul a ceva lisit de ființă“³².

NOTĂ – Cearta universalelor sau Despre timpul intermediar – Ideile asigură, prin urmare, orice prezență ființială, fără a fi în ele însele o prezență (de

ordinul ființării). Mai exact, „statutul“ Ideilor relevă, cum am mai văzut, de o Prezență a „absenței“. Punerea în valoare a acestei perpetue debordări a fenomenologiei fizicului în favoarea eideticii meta-fizicului face din Aristotel, cum Heidegger însuși ține să sublinieze, inițiatorul a ceea ce a însemnat și mai înseamnă încă produsul de vîrf al culturii occidentale: *teoria*, dimpreună cu încununarea ei – *logica*. Tocmai de aceea, descoperirea de către Aristotel a orizontului posibilității onto-*logice* a oricărei realități ontice a făcut ca el să fie totodată și *fondatorul logicii*. (În ***Tractatus***-ul lui Wittgenstein, totalitatea formelor – a lui *f* () – constituie, de altfel, tocmai „spațiul“ logic, un analogon, în fapt, al posibilului.) Odată cu Aristotel, însăși „meseria“ de intelectual a putut primi, la rîndu-i, un statut. În plus, autenticitatea tematizării aristotelice a diferenței ontologice a făcut ca filosofia să se transforme din locul comun al tuturor cunoștințelor unei epoci (inclusiv a celor științifice) în „locul“ ne-comun al Ființei, devenind, abia în acest fel, o „disciplină“ de sine stătătoare. Se relevă, astfel, că esența criticii pe care Stagiritul o aduce maestrului său decurge din faptul (inedit al) descoperirii *diferenței ontologice*: din punct de vedere ontologic, Ideile sînt, dar din punct de vedere ontic, ele nu există (sub-zistă). Cum anume solicită teoria o dublă articulare a temei și, ca atare, o dublă articulare a limbajului (devenit propriu teoriei) vom vedea în altă parte.

În ciuda acestei extraordinare descoperiri cu valoare inaugurală, viziunea Stagiritului a fost foarte curînd abandonată. Primul indiciu al recăderii filosofiei în capcana unei problematice de tip „platonician“ (termenul are aici o valoare pur generică) îl reprezintă,

deloc întâmplător, **Introducerea** lui Porfir la **Categoriile** lui Aristotel. Textul acesta, considerat a fi deschizător al timpurilor (ca și al disputelor) de mijloc (pentru că problema platoniciană a mediului avea să obsedeze tocmai Evul Mediu), nu face decît să (re)pună în discuție statutul acelorași Idei în aceeași termeni (neo)platonicieni de formă „în sine“ – inspiratoare a realismului medieval – și materie „în sine“ – inspiratoare a nominalismului medieval. Această dihotomie (ceartă) a principiilor Ființei avea să fie reiterată în timpurile moderne prin intermediul empirismului și raționalismului, prezumînd posibilitatea pre-existenței unui divers sensibil (empirismul) și a unui univers intelectual (raționalismul), luate „în sine“. De altfel, abia transcendentalismul kantian (anunțat și pregătit de Leibniz, creator al calculului diferențial), prin performanța sa de a fi surmontat multimilenara „schizofrenie“ a celor două facultăți ale sufletului (intelectul și sensibilitatea) prin sinteza celei de-a treia – imaginația transcendentală – , a pus cu adevărat capăt străvechii dominații a platonismului. Una dintre nenumăratele ironii ale istoriei filosofiei rămîne, însă, afirmația lui Kant după care arhitectonica rațiunii pure a trebuit să se constituie ca o „replică“ la metafizica... aristotelică.

6. Debordarea existentului (subzistentului) – Valoarea de frontieră a conceptului în raport cu obiectul (care „cade“ sub el, am putea spune, gîndindu-ne nu atît la analitica transcendentală cît la binecunoscuta $\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ aristoteliciană) face ca „relația“ dintre ontologic și ontic să dispară și ea. Sau, mai exact, să se „rezume“ la o relație „cu un singur termen“. În acest fel, lucrurile existente vor reprezenta, în această,

viziune, efectul „saturării“ frontierei unei Idei. Căci saturarea cu „materie“ – x_i -a „golului“ presupus de frontiera ideală – $f()$ – coincide cu nașterea lucrului însuși – y_i –, care e tocmai $f(x_i)$. Prin urmare, între Ideea „în sine“ și lucrul care „rezultă“ din actualizarea ei nu există nici o distanță și, ca atare, nici o „relație“, fiindcă frontiera „formală“ aderă la lucrul „material“, nelăsând nici o distanță între starea „formală“ posibilă și starea „materială“ de fapt.

6.1. *Lógos* și *onto-lógos* – De aici rezultă că *saturarea sensului ontologic coincide cu însăși creația realităților ontice*. Or, ne putem pune atunci întrebarea: cum poate fi saturat sensul logic astfel ca logica însăși să nu coincidă cu ontologia? Cum este posibilă logica însăși ca disciplină a spiritului? Care trebuie să fie „materia“ ce saturează formele logice, dacă ea însăși nu poate fi, în mod evident, o „materie“ naturală. Fiindcă, în caz contrar, exercițiul logicii ar coincide cu spontaneitatea unei creații ontice (de „ființe“ naturale, bunăoară). Trebuie, mai întâi, să remarcăm că acest tip cu totul singular de întrebări a putut surveni doar odată cu Aristotel pentru că el a fost primul care a sesizat orizontul transcendental al tuturor disciplinelor. Iar „orizontul“ transcendental al tuturor orizonturilor de acest fel nu putea fi altul decât logica. Problema modalităților (naturale sau artificiale) de saturare a Ideilor – inclusiv aceea a saturării schemelor logice (a silogismului, de pildă, care devine doar prin „umplere“ o demonstrație propriu-zisă) – a putut fi pusă abia după ce Ideile însele fuseseră definite (pentru noi) ca niște posibilități ne-saturate. E și motivul pentru care Platon n-a putut (și nici nu putea)

scrie, practic, o logică.

Legătura dintre problema saturării și mai sus pomenita critică aristotelică a teoriei platoniciene a Ideilor poate să apară forțată. Pentru a spulbera, însă, această impresie, să revenim la textul din **Metafizica**, **Z, 10**, 1036a, 2-12, care conține ocurența neașteptatei sintagme „materia inteligibilă“. Stagiritul încerca acolo să clarifice natura compusului – *sýnolón* – cel anume reprezentat de un cerc individuat, fie el inteligibil – cercul matematic – sau sensibil – cercul de aramă sau de lemn. Mai precis, el ne avertiza că, deși cercul nostru nu poate fi, într-adevăr, cunoscut și denumit în absența propriului său concept general – ceea ce, în cazul nostru, revine la $f()$ –, cunoașterea lui autentică nu poate fi, totuși, asigurată doar de simpla „prezență în sine“ a conceptului însuși. Pentru că, dacă cercul inteligibil sau cel sensibil – $f(x_i)$ – ar dispărea din câmpul actualizării (*ek tês entelekheías*), atunci n-am ști dacă un cerc în genere și există (sau, mai precis, este). În consecință, natura conceptului general – $f()$ – poate fi, de *fapt*, cunoscută tocmai *ca* fapt. Sensul unui concept, fie el cât de general, trebuie în – *făptuit*, și anume, ca $f(x_i)$. Pentru că $f()$ este „cuprins“ tocmai în $f(x_i)$. În această perspectivă, atât cercul sensibil cât și cercul inteligibil sînt „fapte“, adică ele reprezintă niște actualizări ale cercului în genere. Dar asta mai înseamnă că cercul „inteligibil“, cel care ne interesează cu precădere aici, nu poate fi confundat cu *conceptul* cercului însuși. Ce-i drept, o asemenea concluzie poate părea de-a dreptul stranie, nu, însă, atât de stranie dacă ne gândim că ceea ce ne propune aici Aristotel este, practic, tocmai un fel de *intuiție categorială* a cercului „în sine“.

Neputînd să opereze distincția dintre cele două

materii – *formaliter* și, respectiv, *signata* (ca și pe aceea, de inspirație fenomenologică, dintre materia propriu – zisă și, respectiv, material) – traducătorii acestui pasaj au modificat pur și simplu textul din *Metafizica*, Z, 10, 1036b, 2-12, sugerînd că cercul „inteligibil“ este, mai degrabă, ceva „perceput“ (ca ceva „sensibil“, adică aproape fizic, empiric), deși Stagiritul însuși se folosește în mod invariabil în context de vocabula νοητούς. Prin acest subterfugiu, ei încercau, în mod evident, să evite dificultatea confruntării cu existența (subzistența) unei altfel de materii decît cea a sensibilului (naturalului).

6.2. Materia inteligibilului – Dacă cercul inteligibil reprezintă, prin urmare, efectul unei saturări a cercului în genere, atunci ne putem pe bună dreptat întreba: care este „materia“ unei asemeni saturări „intelectuale“ ? E de la sine înțeles că aceasta nu mai poate fi o materie naturală. Dar chiar și acest mod de a chestiona poate, la rîndu-i, induce în eroare fiindcă materia onto-logicului nu e o materie „onto-logică“ ; materia („însemnată“) există (subzistă), dar nu este. Același lucru îl putem constata și în cazul cercului inteligibil. Într-adevăr, problema Stagiritului nu este aceea de a defini (cum pe bună dreptate remarcă Aubenque) „natura“ unei materii inteligibile – pentru că inteligibilul este, dar nu există (subzistă) și cu atît mai puțin există (subzistă) el în mod „natural“ – , ci, mai degrabă, aceea a unei materii *a* inteligibilului ³³.

Insistența cu care Aristotel revine mereu la importanța separării din orice formă saturată – fie ea naturală sau artificială: $f(x_i)$ – , a formei însăși – $f()$ – nu are nimic de-a face cu clasica distincție dintre forma „în sine“ – f – și materia „în sine“ – x_i . Dimpotrivă, ea

vrea să sublinieze că *orice formă de existență (subzistență) angajează o formă care debordează existența (subzistența) însăși*. Căci, prin simpla punere a lui $f(x_i)$ ni se pro – pune deja un $f()$, care debordează orice punere în fapt a lui $f()$ însuși. Nu putem vedea culoarea roșie fără a angaja, într-un fel, și conceptul de culoare. De aceea, așa cum avea să remarce Wittgenstein, atunci cînd o singură culoare ne este dată ca reală, toate celelalte culori sînt pre-date ca posibile. Problema pare simplă doar atunci cînd avem de-a face cu lucruri artificiale – cu cercuri de piatră, aramă, lemn – pentru că e oarecum simplu să separăm forma autentică – $f()$ – de materia ei inautentică – x_i . Situația pare să se complice, însă, considerabil atunci cînd trecem la analiza ființelor naturale fiindcă „forma omului ne apare ca sălășluind întotdeauna în carnea, oasele și celelalte părți asemănătoare din care este el alcătuit”³⁴. Or, asta nu înseamnă, subliniază Stagiritul, că omul (în genere) nu s-ar putea actualiza, ca existent (subzistent), și în alt fel de materii (materiale) decît cele deja cunoscute. Fiindcă, adaugă el, doar obișnuința, pe de-o parte, și faptul că asemenea actualizări nu sînt cunoscute încă, pe de alta, ne împiedică să separăm forma general umană de, pentru a spune astfel, „actuala” ei actualizare³⁵. În fapt, conchide Stagiritul, „atari situații sînt foarte posibile, numai că noi nu știm în care dintre cazurile în speță se și realizează”³⁶.

Concluzia imediată a acestui extraordinar excurs (cu aromă evidentă de *S.F.*) este că *omul ideal (OP) debordează întotdeauna și din principiu omul factual (TE)*, ceea ce reprezintă încă o confirmare a mai sus pomenitei primordialității a lui *OP* în „raport” cu *TE*.

„Identitatea în specie“ dintre Idee și lucru ne poate spune chiar mai mult, și anume, că omul ideal este sau, în limbaj heideggerian, *era* de fiecare dată deja Prezent „în“ omul factual. *Sîntem* (și chiar *eram*) *mai mult decît existăm (subzistăm)*. Or, această debordare tipic aristotelică a temei ideale (a propriei noastre umanități, în acest caz) în raport cu subiectele sale factuale (posibile) va constitui un principiu fundamental și în fenomenologie, unde „*domeniul semnificației este întotdeauna cu mult mai vast decît acela al intuiției*, adică decît domeniul total al umplerilor posibile“³⁷.

7. Număr și Timp – Să vedem, așadar, ce anume reprezintă, în cazul nostru, cel al temei temporalității, această materie *a* inteligibilului (deși, ea însăși, deloc „inteligibilă“). Unul dintre primele indicii pe care le oferă Aristotel pentru o orientare mai precisă a cercetării îl găsim în aceeași singulară carte **Z** a *Metafizicii*, unde își pune „întrebarea dacă, pe lîngă materia unor asemenea esențe (τὼν οὐσιῶν), se mai află și un alt fel de materie. Trebuie, de aceea, să mai cercetăm [...], de pildă, numerele. Dar despre ele vom discuta mai tîrziu“³⁸. Cu aceasta, revenim, în mod (poate) neașteptat, la definiția timpului.

7.1. Multi-plicarea lui Unu – Locul unde Stagiritul revine asupra acestui subiect este, cu adevărat, abia cartea **N** a *Metafizicii*. Astfel, după examinarea (în capitolul **5** a) principalelor opinii formulate pe marginea tezei esenței formale a numerelor (demers pe care, datorită caracterului său pur istoric, nu-l vom relua aici), el precizează: „Este, prin urmare, evident că numerele

nu relevă nici de esențe, nici de cauzele formei. Dimpotrivă, numărul constituie materia raportului (λόγος) și a esenței. Așa cum este numărul cărnii sau al osului, amîndouă acestea luate în calitatea lor de esențe, de exemplu, ca trei părți de foc și două de pămînt. Iar numărul, oricare ar fi el, este întotdeauna numărul unor esențe anumite, fie el număr al părților de foc, al părților de pămînt sau, în general, al unităților unei esențe. Și esența constă din raportul dintre unele și altele, aflate în unul și același amestec. Dar amestecul însuși nu este un număr ci tocmai raportul numerelor, fie că e vorba de numerele corporale, fie de un alt fel de numere“³⁹. Există, prin urmare, o analogie între carnea și oasele unei esențe – ca cea umană, despre care tocmai am vorbit – și numărul prin care această esență însăși mai poate prinde „viață“.

Textul nostru demonstrează cu evidență că „materia inteligibilului“ o constituie tocmai numerele, de oricare fel ar fi ele: numere ale unor lucruri determinate sau numere pur și simplu. Pe de-o parte, orice esență – f () – are caracter de Unu (**OP**): „Cît despre toate cele care nu au materie, ele sînt unități într-un chip absolut (ἁπλῶς)“⁴⁰. Lucrurile individuale – $f(x_i)$ –, au, pe de altă parte, caracter de Multiplu (**TE**). Toate aceste rezultate le-am obținut deja prin proporția de la (**39**). Dar, încă o dată, simbolul „clasic“ (platonician) al acestui Multiplu – x_i – nu trebuie să ne inducă în eroare. Pentru că, din nou, nu există la Aristotel un Multiplu în sine (separat). De aceea, s-ar putea afirma că el a revoluționat inclusiv sensul clasic (platonician) al lui πολλά, care nu va mai desemna diversul „în sine“ ci produsul unei perpetue re – iterări a actualizării unuia și aceluiasi Unu.

Adevăratul Multiplu se constituie, prin urmare, ca mulțime di-ferențiată a stărilor „multiplu actualizate“ – $f(x_1), f(x_2), \dots$ – ale unei stări unice posibile – $f(\)$. *Multiplul este*, prin urmare, *rezultatul multi-plicării lui Unu*, mai exact, al multi-*pliurilor* actualizărilor sale. Căci orice actualizare este (era), deja, o (primă) multiplicare: „Într-adevăr, fiecare număr poate fi numit Multiplu pentru că el este compus din mai mulți Unu“⁴¹. Din nou, Unul și Multiplul nu sînt niște „simple“ contrarii⁴² tocmai pentru că Unul nu poate fi „absorbit“ într-un „fapt“ și, ca atare, nu poate fi termen.

7.2. Pre-determinarea numărului (mișcării) –

Concepția lui Aristotel despre număr ni se relevă a fi (și în această privință) deschizătoare de drumuri. Într-adevăr, se vedește acum că nu putem niciodată „introduce“ (pur și simplu) o mulțime (în sine) de numere fără ca, în prealabil, s-o „învăluim“ ca pe un domeniu – *tópos* () – de de-*finiție* al unei funcții – $f(\)$ – cu valoare de Unu (**OP**). Astfel, dacă e să ne referim la teoria mulțimilor (**TE**), ar trebui să mai spunem că nu există, practic (și, deci, fizic), varietăți absolut *ek*-(s)-tensive, adică independente de orice *in*-tensiune. Numerele nu există „în sine“, ca niște mulțimi „răzlețe“, „alături“ de funcții (de Unu). Sau, pentru a ne exprima astfel, numerele sînt întotdeauna *ale* unor funcții sau *ale* unor concepte. Din acest motiv, dacă vrem, totuși, să definim diferența dintre Unu și Multiplu, ar trebui să spunem că, în raport cu Multiplul, Unul are mai curînd o valoare potențială în timp ce Multiplul nu face altceva decît să „măsoare“ Unul prin chiar propria sa actualizare. Asta nu înseamnă, însă, că Multiplul însuși ar „măsura“ un fel de Unu pre-existent (și, deci, sub-zistent). Fiindcă,

așa cum am văzut, *Unul este, dar nu există (subzistă)*: „nu există un Număr în sine, în afara speciilor numerelor particulare“⁴³. Dimpotrivă, am putea spune că *Unul își dă propria sa măsură, abia actualizându-se ca Multiplu*. Unul se auto-măsoară ca Multiplu și, încă, el este în măsură să (se) măsoare tocmai pentru că Multiplul constituie „efectul“ auto-afectării sale. E vorba aici de un *e*-fect care se resoarbe într-un *a*-fect. Așa cum, de altfel, măsurarea lui Unu prin Multiplu implică un genitiv dublu și, ca atare, un proces de auto-generare.

Există, prin urmare, o pre-determinare a funcției (și conceptului) în raport cu numerele. Fiindcă numerele însele sînt infinite abia într-un „orizont“ transfinit. *Singura funcție a numerelor constă în aceea de a satura o funcție* (sau, totuna: un concept). Constatarea afectează inclusiv *definiția funcțiilor*. Într-adevăr, mulțimea domeniului de definiție al funcției și, respectiv, mulțimea valorilor funcției par, în genere, să aibă aceeași (in-diferentă) semnificație pentru că, pînă la urmă (am putea spune), amîndouă acestea sînt formate tot din numere. Or, ceea ce ascunde o atare definiție este, ca și în cazul timpului, faptul că mulțimea valorilor funcției re-prezintă *imaginea* („fenomenologia“) funcției înșăși și că imaginea ei este, din acest punct de vedere, *calitativ diferită* de mulțimea domeniului de definiție. Faptul că suma sau produsul a două numere e tot un număr nu presupune că numărul astfel obținut poate fi situat „printre“ celelalte numere (care au fost adunate sau înmulțite). În calitatea lui de „imagine“ *sui generis* a celor două operații, rezultatul e cu totul diferit de cei doi termeni sau factori. E un principiu pe care Aristotel a ținut să-l sublinieze în repetate rînduri: „Am putea întreba care e avantajul pe care l-am avea de pe urma

numerelor, mai precis, din faptul că alcătuirea lor e definită tot printr-un număr, fie el ușor de calculat, fie impar. În realitate, hidromelul nu e mai bun pentru sănătate dacă el ar fi un amestec obținut în proporție de 3×3 : ar fi, mai curînd, de preferat ca el să fie diluat cu apă (chiar dacă proporția nu e încă precizată) decît să fie definit ca un număr, dar să rămînă neamestecat. De altfel, *raporturile* care definesc amestecurile *constau din adunarea numerelor și nu din numerele însele*. Un amestec poate fi, spre exemplu, exprimat prin $3 + 2$, iar nu prin 3×2 , căci, în cazul multiplicării, obiectele multiplicare trebuie să fie de același gen⁴⁴. (Sublinierile ne aparțin.)

Toate aceste dezvoltări demonstrează că Aristotel reprezintă un adevărat precursor al logicismului. Nici nu putea fi altfel în cazul lui – unul care relevă de întemeierea logicii înseși. Mai mult, referirile lui exprese la pre-determinarea numărului de către concept constituie o prefigurare (uneori la nivelul detaliilor) a celebrelor texte ale lui Gotlob Frege, consacrate fundamentelor aritmeticii. În celebrul său studiu **Funcție și concept**, Frege demonstrează, într-adevăr, că notația folosită de matematicieni pentru ecuația generală a unei funcții – cea care îl conține pe x în interiorul parantezei, adică: $y = f(x)$ – nu are nimic de-a face cu generalitatea însăși – ce constituie o formă tipică de *nesaturare*, adică: $f()$ – ci, mai curînd, cu *parcursul valoric* al funcției (deși exprimat încă într-o formă nedeterminată). Din acest motiv, așa-zisa formă generală (clasică) a funcției reprezintă, paradoxal, tocmai forma generală a... parcursului ei valoric. Or, departe de a ține de un simplu detaliu de notație, confuzia dintre funcție și parcursul ei valoric are

consecințe cu valoare ontologică pentru pentru că ea insinuează confuzia dintre concept și imagine, cea care constituise, cum se știe, obiectul predilect al criticilor aduse de Aristotel la adresa lui Platon. Iată un „rest“ platonician pînă și în matematicile superioare.

Precizările lui Frege – reluate apoi sub forma distincției ontico-onto-logice dintre concept și obiect – au darul de a relua multimilenara problematică aristotelică a „raportului“ dintre act și potență (sub forma aceleia dintre saturat și nesaturat). În acest context tematic, nu e deloc de mirare faptul că specificul „relației“ aristotelice cu un singur termen – cea care, cum am văzut, definește Multiplul ca pe o actualizare a lui Unu însuși-a fost redescoperit de același Frege: „Posibilitatea de a concepe însuși caracterul general al unei identități între valorile funcțiilor ca o identitate, și anume, ca identitate între parcursurile valorice e, după părerea mea, indemonstrabilă; ea trebuie considerată ca o lege fundamentală a logicii“⁴⁵. Și, încă: „În numeroase expresii din terminologia matematică curentă, cuvîntul «funcție» corespunde tocmai la ceea ce am numit aici parcurs valoric al unei funcții. Însă funcția, în accepția în care am folosit aici acest cuvînt, e anterioară din punct de vedere logic“⁴⁶. Dar poate că cea mai inspirată formulare a acestui straniu tip de „relație“ aparține, totuși, scrierilor sale postume, anume, unui text la care ar fi putut foarte bine subscrie și Heidegger: „E imposibil să redăm printr-o definiție ce anume este o funcție, întrucît aici este vorba despre ceva simplu și indecompozabil. Nu este posibil altceva decît să conducem la ceea ce avem în vedere, făcînd aceasta mai clar prin intermediul unei corelări cu ceea

ce este deja cunoscut. În locul unei definiții trebuie să intre în joc o explicație care, de bună seamă, trebuie să se bazeze pe o înțelegere venită în întâmpinare“⁴⁷.

7.3. Metrica Timpului – Toate aceste precizări ale Stagiritului privitoare la valoarea „numerică“ a „raportului“ dintre Unu și Multiplu sînt în măsură, credem noi, să afecteze în mod radical rezervele formulate de Heidegger privitoare la doctrina aristotelică a timpului. Fiindcă, cu toate că în *Grundprobleme der Phänomenologie* filosoful german acceptase (în cele din urmă) că survenirea anterior – posteriorului în definiția timpului din *Fizica* reprezintă proba faptului că Aristotel însuși se situa (deja) la înălțimea concepției originare asupra temporalității (autentice), ocurența numărului (a DENUMĂRATULUI, după *Sein und Zeit*) în aceeași definiție constituie, dimpotrivă, mărturia evidentă a unei concepții comune (vulgare) asupra timpului (inautentic). Or, în opinia noastră, această șovăielnică (după Heidegger) pendulare a Stagiritului între viziunea originară și, respectiv, cea comună asupra timpului nu reprezintă atît consecința unei presupuse incapacități aristotelice de a identifica în mod clar și, mai ales, univoc doctrina temporalității originare cît aceea a unei anume viziuni... heideggeriene asupra esenței „vulgare“ a numărului.

7.3.1. Cele două scări ale Timpului – Trebuie, de altfel, spus că Heidegger stabilise chiar înainte de *Sein und Zeit* că măsurarea (numărarea) timpului poate inspira o concepție vulgară asupra timpului însuși. Într-adevăr, în conferința sa marburgheză din 1924, intitulată *Conceptul de timp*, el stabilea deja o relație directă între măsurarea timpului, număr și omogenitatea

(indiferența) timpului vulgar: „Orologiul ne indică timpul. Un orologiu e un sistem fizic ce definește o serie de intervale de timp ce se repetă în mod indefinit și care satisface condiția ca să nu fie niciodată supus schimbărilor datorate eventualelor influențe exterioare. Repetiția e, la rîndul ei, ciclică [...] Divizarea acestui spațiu de timp e arbitrară. Orologiul măsoară timpul tocmai pentru că extensiunea duratei unui eveniment e pusă în directă legătură cu seria corespunzătoare a stărilor orologiului, a cărei mărime poate fi determinată într-un mod numeric. Ce ne învață, așadar, orologiul despre timp? Faptul că timpul însuși face ca un punct, ce coincide cu un acum, să poată fi fixat de o manieră arbitrară, în așa fel încît, din două puncte diferite ale timpului, unul va fi întotdeauna anterior, iar celălalt posterior. În acest fel, nici un punct care este astfel legat de un acum nu se mai distinge de celelalte“⁴⁸. Reducerea orizontului ek-static al temporalității originare la un simplu „acum“ oarecare conduce, evident, la ocultarea fenomenologiei timpului însuși și, implicit, la reducerea unității ek-stazelor temporale la un prezent nediferențiat: „Timpul este deja interpretat ca prezent; în consecință, trecutul devine ceea ce nu mai este prezent, iar viitorul, ceea ce nu este prezent încă [...] În acest fel, trecutul rămîne irecuperabil, iar viitorul, indeterminat“⁴⁹.

Cum se știe, însă, la începutul secolului nostru, teoria modernă a mulțimilor intrase într-o foarte serioasă *criză a fundamentelor* (ignorată, pe cît se pare, de Heidegger). Cea mai spinoasă dintre problemele sale era, de departe, cea a paradoxelor logico – matematice, problemă a cărei generalizare a fost formulată de Kurt

Gödel. Nu este, desigur, cazul să intrăm aici în amănuntele acestor (foarte interesante, de altfel) frământări intelectuale. Ținem doar să amintim (ca pe un fapt anecdotic, devenit astăzi curent) că, pentru a ocoli toate aceste (neașteptate și jenante, pentru unii) paradoxe, von Neumann, bunăoară, a propus să nu mai luăm în calcul decât mulțimi care nu sînt „prea mari“... Dincolo de „pitorescul“ ei, o atare expresie vrea (evident) să sugereze că mulțimile trebuiau să fie, într-un fel sau altul, „închise“ într-un „bord“ (a cărui valoare trebuia să fie una pur ontologică). Dar poate că cea mai interesantă contribuție adusă la depășirea dificultăților legate de diferența ontologică dintre intra-temporalitate și temporalitatea originară a venit din domeniul fizicii. Într-adevăr, celebrul creator al cinematicii relativiste, Milne, demonstra deja în anii '30 necesitatea introducerii a două metrice cu totul diferite pentru măsurarea lui *khrónos* : scara lui t , cea a unui timp (in)definit de la (–) la (+) infinit, respectiv, scara lui t , cea a timpului care are întotdeauna o *origine*. Cu acest al doilea tip de metrică, temporalitatea originară revenea în centrul preocupărilor lumii științifice ale vremii.

7.3.2. Numărul (aristotelic) și temporalitatea originară – Viziunea lui Heidegger asupra esenței numărului e, cum se vede, într-un semnificativ decalaj față de preocupările științifice de vîrf ale timpului său. Lucru, într-un fel, firesc pentru un filosof a cărui formație era mai degrabă una de clasicist. Asta nu împieteează cu nimic asupra strălucitoarelor analize pe care Heidegger le dedică lui *das Man* și, deci, derelicțiunii conștiinței cotidiene a timpului, pe care omul contemporan e ținut s-o experimenteze. Ceea ce vrem

noi să constatăm acum e doar faptul că viziunea heideggeriană asupra numărului – care, așa cum am văzut, ține de esența concepției vulgare a temporalității – nu coincide cu viziunea aristotelică asupra „aceluiasi” număr. Mai mult, că viziunea Stagiritului depășește chiar limitele mai sus pomenitei concepții vulgare, oferind, pentru prima oară în istoria gândirii „occidentale”, o soluție logicistă la problema numerabilității, inspirată tocmai de rigorile unei concepții autentice asupra temporalității originare.

7.4. OP și principiul măsurării – Să revenim, așadar. Timpul este, după Aristotel, numărul mișcării după anterior – posterior. Or, textele din *Metafizica* (pe care le-am analizat) demonstrează, în primul rînd, că numerele sînt întotdeauna pre-determinate de un concept (o Idee) și, în al doilea rînd (și, prin urmare), că, pentru Aristotel, este de-a dreptul imposibil să „concepem” un număr „în sine”.

7.4.1. Posibilitatea tematizării Timpului – Reamintim, de aceea, că numerele nu au altă funcțiune decît pe aceea de a „umple” conceptele – $f()$. Într-o perspectivă fenomenologică, ele se constituie nu ca „materie” ci ca materiale. Într-un anumit fel, am putea spune că *numerele fac posibilă inteliecția* însăși, fiindcă, într-adevăr, *noi putem gândi chiar și în absența lucrurilor (naturale), cu condiția ca ele să fie înlocuite de prezența numerelor (artificiale)*. Cum are loc însă, mai precis, acest lucru? Departe de a fi pe deplin clarificată doar prin aceste rapide remarci prealabile, tema posibilității oricărei inteliecții și, deci, și aceea a *inteliecției Timpului*, constituie o foarte dificilă problemă căci, înainte de toate, ea pune în discuție tocmai

posibilitatea fizicii ca disciplină teoretică și, implicit, posibilitatea unei *doctrine* a Timpului.

Soluția acestor dificultăți ne e oferită, ca și pînă acum, tot de principiile criticii aristotelice a doctrinei platoniciene a Ideilor (și, implicit, a Timpului). Între numeroasele sale consecințe să reținem doar pe aceea că *nu vom putea niciodată realiza vreo Idee dacă Ideea însăși nu se realizează*. Cea mai naturală formă de „realizare“ de acest fel – cea ontologică – revine, am remarcat deja, chiar la lumea lucrurilor naturale pentru că, în cazul lui Aristotel, saturarea sau „umplerea“ ontologicului ține de domeniul onticului. În fapt, onticul reprezintă chiar pliul (multiplu) al ontologicului. Desprinderea noastră de lucrurile zise „naturale“ și, în acest fel, *re-plierea* noastră din ontic în ontologic (cea care definește esența unei atitudini cu adevărat teoretice și, în același timp, specific umane) – presupune, însă, o „autonomie“ a formelor în raport cu actualizarea lor naturală. Această „desprindere“ (*abstragere*, în fond, una în măsură să conducă tocmai la producerea *abstracțiilor* cu valoare teoretică) presupune „separarea“ lui $f()$ din $f(x_i)$, adică „separarea“ (abstragerea) „formeii“ ideale de (din) „materia“ naturală a lucrurilor. Dar cum vom putea oare „separa“ forma ideală (forma și materia, luate în mod universal) de materia naturală (de material) dacă forma însăși nu poate exista (subzista) decît în calitate de fapt, adică actualizată (printr-un material). Argumentul celui de-„al treilea“ Om demonstrează că nu putem niciodată „gîndi“ decît Idei actualizate și, mai mult, că *gîndirea nu înseamnă altceva decît un anume mod de a actualiza Ideile. Gîndirea nu reprezintă un fel de reflexie „despre“ Idei, ea se constituie ca entelehia Ideilor înseși*. Asupra

acestei din urmă probleme vom reveni.

7.4.2. Timp și artificiu sau Re-plierea prin dis-locare – Ceea ce ni se cere acum e să găsim un *alt tip de actualizare a formei ideale*, mai precis, un *alt tip de materie decât cea naturală* sau, încă: un *alt tip de material* al formei ideale, fiindcă, în caz contrar, dacă saturarea Ideilor s-ar limita doar la cea zisă „naturală“, inteliecția însăși n-ar mai fi posibilă, iar noi am fi reduși la statutul unei simple ființări naturale (de tipul celei animale). Într-adevăr, gândirea noastră nu e, pentru a spune așa, „naturală“ ci *asupra* și, în consecință, *de-asupra* naturii. Posibilitatea survenirii Timpului ca temă specific umană rămîne cu totul ocultată atîta timp cît noi n-am făcut încă diferența între Timpul **OP** și un timp **TE**, *altul decât cel natural*. Pentru că diferențierea însăși revine la o re-tematizare – cît de puțin ek-(s)-plicită, adică, mai exact, re-ek-(s)-plicitată a Timpului **OP**. „Abstragerea“ Timpului **OP** prin re-ek-(s)-plicitarea sau, mai bine, dubla ek-(s)-plicitare a lui în calitate de timp **TE** trebuie să respecte un principiu aristotelic fundamental, anume, acela de a nu substanțializa în nici un fel realitățile **OP**, zise „ideale“. Din acest motiv, „abstragerea“ Timpului **OP** din timpul **TE** (natural) – și, prin urmare, tematizarea lui – trebuie să fie prilejuită tot de o ek-(s)-plicitare **TE** a timpului, una ne-naturală, însă.

Dar diferența dintre **OP** și **TE** e tocmai diferența ontologică. De aici urmează că atitudinea teoretică reprezintă consecința directă a însăși ek-(s)-perimentării diferenței ontologice. Singura modalitate de a angaja Ideile e, prin urmare, aceea de a le re-actualiza de o manieră ne-naturală, adică *artificială*. De altfel, dovada inaugurală a stăpînirii teoretice a Timpului constă în

aceea că omul a putut să-l (re)actualizeze după voie (ca temă) în altceva decît este el actualizat în mod natural, și anume, cum se întîmplă cu primele calendare cosmice (bunăoară). Primele urme ale prezenței lui *homo sapiens* coincid cu primele urme ale artificiei. Libertatea presupusă de atitudinea teoretică a omului și, astfel, posibilitatea oricărei teorii rezidă tocmai în descoperirea și manipularea acestuia (mai precis, a unei materii, în fapt, a materialului însuși), care face ca actualizarea Ideilor și, deci, inteliecția să devină posibilă. Artificiul stă la originea oricărui limbaj simbolic menit să înlocuiască realitatea naturală, fără ca, prin aceasta, să fie totuși, el însuși, mai puțin „real“. De aceea, nu există gîndire fără un anume limbaj artificial (exprimare pur pleonastică de vreme ce orice limbaj „natural“ e, cum ține să remarce Aristotel, un artificiu, o simplă convenție). *Simbolul constituie singura formă de actualizare (prin dis-locare) a formalului*. Pentru Stagirit, *logica nu putea fi decît simbolică*. Nu întîmplător, Stagiritul a fost primul gînditor care a simbolizat prin litere schemele funcționale (de actualizare) ale intelectului.

Dacă timpul **TE** reprezintă un pliu al Timpului **OP**, atunci re-ek-(s)-plicitarea **TE** a Timpului **OP** revine la re-plierea lui. Altfel spus, *re-plierea nu revine la un fel de retragere „în sine“* – în aceasta constă esența atitudinii platoniciene – *ci, dimpotrivă, la o dublă pliere, adică la o dis-locare a „în sinelui“ însuși*. Paradoxal, e la adăpost doar cel care se ek-(s)-pune. De unde și sensul „transcendental“ al ek-(s)-punerii celui alt obraz. În fapt, noi (ne) ek-(s)-punem **TE** (prin oferta „celui alt obraz“, de pildă, dar nu numai) doar pentru a pune chipul nostru **OP**. Adăpostul n-are nimic de-a face cu dubla localitate

TE (dintre care una de... „rezervă“) presupusă de dis-locare. El vizează, în mod indirect, însăși *non-localitatea principiului OP al locuirii*. Pentru că aparența ține de fragilitate, sîntem fragili doar în aparență. Or, tocmai această fragilitate, ar spune Heidegger, conferă duranță esenței noastre. E un alt fel, nu mai puțin paradoxal, de a spune că a te replia, a te adăposti adică, înseamnă a te expune. Cu singura precizare că ceea ce se apără prin atac nu vizează aici luptătorul în calitate de **TE**. Dacă, așa cum profeta deja Heraclit, războiul este tatăl tuturor lucrurilor nu înseamnă și că tatăl este, el însuși, un... războinic. Mai corect ar fi să spunem că adăpostirea și, deci, pacea în acest „tată“ *sui generis* e adusă „prin război“ și „în exod“.

7.4.3. Cuplarea timpului natural cu cel artificial.

Die Paarung – Atunci cînd percepem în mod natural timpul, Timpul însuși nu e încă, în mod explicit, tematizat. Oamenii pot, de altfel, trăi foarte bine și fără această tematizare. Asta nu înseamnă că Timpul însuși ar putea lipsi (cu desăvîrșire) din experiența lor cotidiană, ci doar că el rămîne (pentru ei) în sfera unei pure posibilități de tematizare și, deci, de inteliecție. Ridicarea noastră la nivelul unei conștiințe filosofice autentice este condiționată, după Heidegger, de exercitarea unei anume întoarceri „în sine“ a privirii noastre ek-statice (pro-iective), de survenirea unei anume „auto-conversii“, care rămîne singurul mod de a (ne) asuma prin auto-afectare Ideea arhetipală ca, de altfel, și Timpului arhetipal. Tentarea unei asemenea „întoarceri în sine“ a Ideii și Timpului prin dis-locare constituie, simultan, și o veritabilă tentație, pentru că intelectul nostru poate fi în acest fel prins în capcana propriei sale idolatrii. Or,

așa cum am demonstrat, Ideile și Timpul nu pot fi niște prezențe, niște subzistențe, căci dis-locarea privește orice prezență ca și orice subzistență. La capătul unei experiențe de natură „in-statică“, nu ne mai așteaptă nimic (sau poate că ne așteaptă tocmai nimicul).

Nu este cazul aici să ne preocupăm de posibilitatea unei asemenea auto-percepții (spontane) a Timpului. Oricum, în **Fizica**, Stagiritul nu-și propune să examineze această posibilitate (pe care, vom vedea, n-o exclude). Pentru ca tematizarea Timpului să poată surveni (ca o problemă cu sens pentru fizică) și pentru ca această tematizare însăși să nu fie afectată de argumentul celui de-„al treilea“ Om (să nu se reducă, adică, la subiectul – în sens ontic – al unui timp subzistent), singura posibilitate ce rămânea la îndemîna Stagiritului era aceea de a *dubla* timpul natural **TE** – care presupune oricum actualizarea Timpului **OP** – cu pro-dusul aceluiași Timp **OP**, re-actualizat însă ca timp *artificial* (sau, mai precis, ca timp *numeric*) – a cărui semnificație **TE** rămîne, totuși, identică (în principiu). În acest fel, faptul de e-voca *de două ori în fața atenției* noastre timpul **TE** – odată ca timp natural, altă dată ca timp artificial – devine *singura modalitate de a în - voca Timpul OP*, cel care face, de altfel, posibilă *legătura* dintre primele două. Fiindcă *raportul dintre timpul natural și timpul artificial nu poate fi niciodată unul orizontal : el trece întotdeauna prin „zenitul “ Timpului originar*. În fapt, unde există (subzistă) două timpuri **TE** acolo este (nu există) și un al treilea „timp“ – Timpul **OP**. Urmează că **percepția noastră temporală** („naturală“) *este mereu dublată de o a-percepție temporală* („artificială“). Există un fel anume de trans – gresiune a sensului, survenită tocmai prin cuplarea – *die Paarung* – celor două pro-gresiuni

ale sale: „acestei asocieri îi este esențială o transgresiune intențională, ce apare din punct de vedere genetic (și anume, în mod esențial) deîndată ce elementele care se cuplează sînt date conștiinței ca simultane și distincte. Mai precis, descoperim că ele se «cheamă» reciproc într-o manieră vie și că se «acoperă» reciproc în ceea ce privește sensul lor obiectiv [...] Opera ei constă în transpunerea sensului între elementele cuplate, adică în a percepția unuia conform sensului celuilalt“⁵⁰.

Mai mult chiar, prin cuplarea celor două modalități de fenomenalizare a timpului – naturală și artificială –, natura însăși devine efectul fenomenalizării „supra – naturalului“, pe care, abia (și doar) astfel îl evocă. Conversia determinațiilor cuplării fenomenologice face ca nu numai a percepția artificială ci și percepția naturală să primească o semnificație evocatoare. *Natura devine un simbol a ceea ce trece, prin ea, „dincolo“ de ea*. De aceea, pentru Aristotel, interesul pentru fizic este de ordin meta – fizic.

7.4.4. Dubla epifanie a Timpului ca temei al măsurării sale. Prezentare și a-prezentare – Asta nu înseamnă că timpul natural *TE* n-ar mai reprezenta, ca fapt, actualizarea unui Timp *OP* supra-natural (posibil), ci doar că tematizarea acestui din urmă Timp este, ca fapt, imposibilă în lipsa (re)actualizării sale ne-naturale (artificiale). Nu e vorba aici de un fel de epifanie „sacră“, ci doar de una la fel de profană (cu cea naturală, deși nu mai puțin epifanie) – cea a Timpului numărabil (aperceptiv). Am putea chiar spune că blocarea accesului la epifania sacră a Timpului (eternității) atrage după sine de-dublarea epi-faniei

însăși într-una naturală și alta artificială. Și invers, singura modalitate de a invoca epifania sacră e, pentru noi, aceea de a evoca în mod dublu epifania profană. Această dublă evocare – ca temei al invocării – are, de aceea, „valoarea“ unui joc de limbaj. Ne jucăm cu cuvintele pentru a invoca, în fapt, Cuvîntul. De altfel, „nașterea“ instrumentului de măsurat (care ne stă mereu la îndemînă, *vorhandene*) constituie un efect al pierderii accesului (direct) la arhetip. Timpul **OP** se dezvăluie astfel ca dublă și, deci, fracturată (de-dublă) succesiune a timpului **TE**. Timpul însuși poate fi măsurat și, prin urmare, instrumentalizat doar dacă este invocat și, deci, fracturat. Fiindcă măsurarea presupune tocmai de-dublarea timpului natural cu unul artificial – timpul instrumentului. Or, pentru că **OP** angajează Timpul în calitatea lui de Unu (nediferențiat), urmează că Unul însuși se dezvăluie, de fapt, ca dublă (și, prin urmare, fracturată) succesiune: a evenimentelor și a numerelor **TE**. *Apercepția Timpului revine la „recensămîntul“* „percepțiilor sale. Și invers, *prezentarea* Multi – pl(i)ului constituie singura manieră autentică de *aprezentare* prin re-pleiere a Unului. E și motivul pentru care, pentru Aristotel, sensul unic al Ființei nu se poate revela decît prin multipla semnificație a fiindului.

Prin tematizarea *teoretică* a Timpului **OP**, *percepția* fenomenalității sale *nu mai este una pur naturală* (deși, într-un fel, ea este și naturală), căci atenția noastră nu poate fi redusă la orizontul (limitat) al unui timp (natural) **TE**. *Percepția* (și, deci, actualizarea) *naturală* a Timpului **OP** se găsește (tocmai în calitatea ei naturală) mereu *dis-localată* (ca artificiu). Dis-locarea Timpului originar înseamnă, la rîndu-i, o auto – afectare a sa, deși particula „auto“ are aici un sens cu totul special. Într-adevăr,

auto-afectarea Timpului se consumă de o manieră indirectă pentru că ea are loc *de fapt*, sau, altfel spus, printr-o anume re-a-fectare (numerică și, prin urmare, apercceptivă) a sa. Am putea spune că *percepția noastră temporală este (era) de fiecare dată deja (adică OP) cuantificată într-un mod apercceptiv*. Dacă vrem să fim atenți la scurgerea Timpului *nostru* natural, el va deveni cu adevărat al „nostru“ abia atunci cînd îl vom număra ca fiind „al nostru“. Ceea ce mai înseamnă că *posesia nu se referă la percepția Timpului ci doar la apercepția lui*. Re-afectarea numerică a Timpului **OP** reprezintă astfel o *auto-afectare artificială* (și, în consecință, din nou apercceptivă) a însuși Timpului original. (Re)asumarea acestui din urmă Timp coincide, practic, cu (re)angajarea sa artificială și, ca urmare, ea presupune (încă) (re)facerea „distanței“ ce-l separă de origine. Originea însăși e doar invocată, și anume, prin aceea că „aprezentarea, care îmi oferă prin ființa celui alt ceea ce îmi este inaccesibil în original, se întrepătrunde cu prezentarea“⁵¹. Singurul avantaj al auto-afectării (artificiale a) Timpului – ce rezultă din dubla lui afectare (și efectuare) – constă în faptul că, prin chiar această „diferență“, Timpul original e, totuși, tematizat. Cu alte cuvinte, atunci cînd vrem să ek-(s)-perimentăm (Atot-)Prezența Timpului original, și anume, în chiar timpul nostru „natural“, noi trebuie ca, în mod simultan, să ne (re-)ek-(s)-perimentăm pe noi înșine ca timp artificial. Ochii noștri perceptibili „văd“ scurgerea perceptibilă a timpului **TE**, în Timp ce ochii noștri apercceptibili *ne* numără apercceptiv pe noi înșine (tot ca timp **TE**), concomitent, adică *în același Timp* cu însăși această „vedere“.

Tocmai în această de-dublare **TE** – naturală și

artificială – a Timpului **OP** constă posibilitatea oricărei măsurări. A „abstrage“, adică a (a)percepe Timpul **OP** din timpul natural **TE** înseamnă a (ne) număra ca timp **TE** al unuia și aceluiași Timp original nediferențiat (deși asumat doar în calitatea lui, derivată, de Timp apercceptiv). *Conștiința trecerii (fenomenalizării) exterioare a Timpului este, în acest fel, inestricabil legată de numărarea (re-fenomenalizarea), sau, mai bine, de pe-trecerea lui interioară.* (Despre semnificația fundamentală a *de-dublării TE a exteriorului și interiorului*, ca principală *formă prin care tematizează Aristotel limita*, va fi vorba mai târziu.) Această numărare nu înseamnă o „cădere“ a noastră în conștiința comună (vulgară) a timpului, cum credea Heidegger, fiindcă actul numărării este (era) mereu pre-determinat de Unul și același Timp, fie el ek-(s)-plicitat într-un mod natural sau doar într-unul numeric. (În ce fel mai sus pomenita prezentare angajează problema *ana-logonului* (care *este* artificiu în raport cu naturalul vom vedea, de asemenea, în altă parte.) Să rămână acum stabilit doar că, prin măsurare, nu facem altceva decât să *omo-logăm* (artificial, ce-i drept) propria noastră experiență (naturală) din perspectiva „zenitală“ a unui *lógos* categorial, care, în cazul nostru este tocmai Timpul **OP**.

NOTĂ – Soluția paradoxelor lui Zenon – Analizate mai pe larg în cartea a **VI-a a Fizicii**, paradoxele lui Zenon constituie, de fapt, o problemă pe care Aristotel a înțeles s-o trateze (foarte atent) ori de câte ori i s-a ivit prilejul. Și asta tocmai pentru că, între altele, soluția sa pune în evidență noutatea unei viziuni cu totul proprii asupra continuului. Căci principalul contraargument al Stagiritului relativ la paradoxele zenoniene este acela că Timpul nu este compus din

clipe indivizibile ⁵².

Aceleași paradoxe de tip zenonian au reapărut, însă, în epoca modernă atunci când s-a încercat să se definească *scara afină* a timpului. Astfel, dacă durata totală a unui fenomen AB este dată de $t_1 - t_0 = 1$, unde $t_B = t_1 = 1$ și $t_A = t_0 = 0$, atunci orice nou reper din interiorul acestui interval va face ca suma diferențelor dintre evenimente să crească asimptotic spre infinit. Pentru trei asemenea evenimente ACB vom avea, de pildă, $t_A = t_0 = 0$, $t_C = t_1 = 1$ și $t_B = t_2 = 2$, de unde mai rezultă că distanța AB va fi parcursă în timpul $2 - 0 = 2$ etc. *Paradoxele lui Zenon dispar*, însă, *dacă știm a priori că mobilul nostru atinge efectiv punctul B*. Pentru că, în acest caz, $t_A = t_0 = 0$ și $t_B = t_1 = 1$, astfel că toate evenimentele vor fi încadrate în intervalul $(0, 1)$. De pildă: $(0, 1/2, 1)$, pentru trei evenimente, $(0, 1/4, 2/4, 3/4, 1)$, pentru cinci evenimente etc. ⁵³.

Atunci când numărăm ceva, noi (ne) numărăm apercptiv, adică implicit, Timpul. Fiindcă orice numărare are loc în Timp. Indiferent ce scară metrică am folosi, acel „ceva“ trebuie însă, într-un anume fel (potențial), să fie deja dat. Astfel, în calitatea lui de Unu nediferențiat (adică ne-actualizat sau, mai exact, *in-complet actualizat*) Timpul anticipează **OP** orice succesiune de timp **TE**. Rezultatul numărării este, din chiar acest motiv, întotdeauna pre-(su)pus. Prin numărarea (*i.e.* măsurarea) Timpului nu adăugăm nimic la acesta. Pentru că doar timpul ține de Multiplu; nu însă și Timpul. Am putea, așadar, spune că, *prin măsurare, Timpul nu este deloc în-mulțit* (fiindcă el însuși învăluie orice mulțime) *ci, dimpotrivă, el este, de fapt, în-părțit* (căci el este tocmai întregul). Măsurarea întregului se face prin părțile sale. Dar

pentru că orice întreg constituie un *télos* în raport cu părțile sale, fie ele în-finitezimale, înseamnă că orice măsurare a succesiunilor temporale presupune, în prealabil, un *éskhaton* al Timpului. Noi nu măsurăm Timpul asociindu-l unei varietăți (unui divers, cu valoare de „scară“) fiindcă nu vom putea în nici un chip construi o funcție bi-univocă între... $f()$ și, respectiv, x . Asta ar însemna să măsurăm unitatea pură prin diversitatea pură, ceea ce reprezintă o contradicție în termeni. Și invers, noi nu măsurăm niciodată timpul – x (aparent pur eterogen) – asociindu-l unei scări omogene, a cărei regulă de succesiune – $f()$ – este abia dată. Timpul natural este (era) deja, de fiecare dată, omogen. În fiecare din aceste cazuri, cel ce se a-prezintă mereu ca deja dat este (era) Timpul însuși. Fie el al succesiunii celui măsurat, fie al succesiunii celui care măsoară. Pre-determinarea **OP** a timpului **TE** poate fi, de aceea, considerată ca un fel de prefigurare a straniului, dar verificatului – prin intermediul inegalităților lui Bell – principiu cuantic al *non-separabilității*.

NOTE

1 Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie*, Cap. I, *L' Analogie*, ed. Flam – marion, Paris, 1967.

2 Cf. Catherine Chavalley, *La physique quantique et les Grecs*, în *Nos Grecs et leurs Modernes*, Coll. „Chemins de pensée“, ed. Seuil, 1992, p. 151 și urm.

3 Cf. R. Thom, *Esquisse d' une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et la Théorie des Catastrophes*, InterEditions, Paris, 1988.

4 Idem, *Les intuitions topologiques...*, p. 399.

5 Cf. Harold Cherniss, *L' Enigme de l' ancienne Académie*, ed. Vrin, Paris, 1993, pp. 105 – 135.

6 L. Boulakia, *Platon héritier d' Aristote* ou *Les différents sens de la sépa – ration*, prefață la H. Cherniss, *op. cit.*

7 *Metafizica*, I, 9, 991a, 1 – 2.

8 *Ibidem*, I, 6, 1056b, 4 – 5.

9 *Ibidem*, 1056b, 32 – 34.

10 *Ibidem*, 1057a, 2 – 5.

11 *Ibidem*, 1056b, 23 – 24.

12 J. Vuillemin, *op. cit.*, Cap. I.

13 *Metafizica*, III, 2, 1005a, 6 – 11.

14 *Ibidem*, VII, 10, 1035b, 27 – 30.

15 Bertrand Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d' Aristote*, ed. Bellarmin & Les Belles Lettres, Montreal & Paris, 1986, p. 224.

16 *Ibidem*, p. 224.

17 Thoma Aquinatis, *In Metaphysicam*, In XII libros, nr. 1497, 1499.

18 Pierre Aubenque, *La matière de l' intelligible*,

în „*Revue philosophique*“, nr. 2/ 1982.

19 *Metafizica*, VII, 10, 1036a, 2 – 12.

20 *Op. cit.*, p. 319.

21 *Metafizica*, VII, 11, 1037a, 5 – 10.

22 *Ibidem*, VII, 16, 1040b, 33 – 34.

23 *Ibidem*, XIII, 10, 1087a, 16 – 17.

24 Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, VI, ed.

Max Niemeyer, Tübingen, 1921, p. 136.

25 *Fizica*, IV, 3, 210b, 8 – 9.

26 *Metafizica*, VIII, 6, 1045b, 7 – 19.

27 *Ibidem*, XIII, 4, 1079a, 33 – 34.

28 *Ibidem*, 1079a, 30 – 31.

29 *Ibidem*, XIV, 3, 1090b, 5 – 11.

30 *Ibidem*, V, 20.

31 *Ibidem*, XIV, 2, 1089b, 15 – 20.

32 M. Heidegger, *Despre esența și conceptul...*,
p. 247.

33 *Op. cit.*, p. 319.

34 *Metafizica*, VII, 11, 1036b, 3 – 4.

35 *Ibidem*, 1036b, 5 – 7.

36 *Ibidem*, 1036b, 7 – 8.

37 *Logische Untersuchungen*, VI, p. 192.

38 *Metafizica*, VII, 11, 1036b, 11 – 13.

39 *Ibidem*, XIV, 6, 1092b, 16 – 23.

40 *Ibidem*, VIII, 6, 1045b, 23.

41 *Ibidem*, X, 6, 1056b, 23.

42 *Ibidem*, 1057a, 12 – 17.

43 *Ibidem*, II, 4, 999a, 8 – 9.

44 *Ibidem*, XIV, 6, 1092b, 26 – 33.

45 G. Frege, *Scrieri logico – filosofice*, trad, Sorin
Vieru, Editura Științifică și Enci – clopedică, București,
1977, p. 251.

46 *Ibidem*, nota.

47 *Ibidem*, p. 333, nota 17.

48 M. Heidegger, *Le concept de temps*, în *Heidegger*, ed. Herne, 1983, p. 36.

49 *Ibidem*, p. 48.

50 Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. Aurelian Crăiuțu, ed. „Humanitas“, București, 1994, pp. 148 – 149.

51 *Ibidem*, p. 150.

52 *Fizica*, VI, 9.

53 Nicolae Ionescu – Pallas, *Relativitate generală și cosmologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 503.

CAPITOLUL II

TIMPUL EXTATIC

Examinarea pricipalelor probleme legate de măsurarea Timpului a pus în evidență necesitatea unei anume pre -determinări **OP** a rezultatului măsurării însăși. Căci, așa cum am văzut, prin măsurare, Timpul este împărțit, iar nu înmulțit. Această pre-determinare a Prezentului simultan al Timpului în raport cu orice prezent succesiv al timpului constituie, de altfel, o constantă a demersurilor aristotelice. De aceea, nu este întâmplător că tocmai această Prezență anticipatoare a *télos*-ului în raport cu orice timp și orice mișcare este responsabilă de survenirea în textele Stagiritului a acelor fragmente care prefigurează doctrina temporalității originare, adică extatice din *Sein und Zeit*.

1. Nemișcatul mișcării – Or, pentru că, așa cum am văzut, simultaneitatea temporală presupune, înainte de toate, un *tópos* al ek-(s)-tensiei Timpului, va trebui să revenim la câteva dintre „locurile“ clasice ale dotrinei aristotelice despre loc. Aprofundarea esenței *tópos*-ului depinde înainte de toate, avertizează de la bun început Stagiritul, de asumarea unei stranii constatări, și anume, aceea că problema locului nu poate surveni decât acolo unde există deja un lucrul aflat în mișcare: „Trebuie, mai întâi, să medităm asupra faptului că nici un examen al locului n-ar fi posibil dacă n-ar exista un fel de mișcare după loc“¹.

1.1. Loc static vs. timp metastatic – În cazul contrar, adică acela în care lucrurile s-ar afla în repaos, ele ar părea că-și păstrează și, desigur, disimulează propriul lor *tópos*, rămânând oarecum „pe“ locurile lor. Natura ek-(s)-tensivă a *tópos*-ului poate astfel scăpa atenției noastre pentru că luarea în „posesie“ a locului de către lucrul aflat în repaos riscă să creeze confuzia dintre un loc practic invizibil și o *diástema* vizibilă. Or, vizibilul nu-și poate apropria invizibilul. Asta nu înseamnă, desigur, că n-ar exista un loc (o limită) chiar și pentru lucrurile aflate în repaos... (Căci, în natură, nu există, practic, un repaos absolut.) Doar că, în acest din urmă caz, constată Aristotel, avem de-a face cu un alt fel de mișcare, mai precis, cu o revoluție a *părților* lucrului² în interiorul lucrului însuși. Frontiera lucrului se transformă într-un fel de *Cer sui generis* al părților sale. În această perspectivă, compusul – *sýnolón* – devine, prin analogie, un fel de micro-cosmos. Dar, deși o anume mișcare există, cum se vede, și în repaos, natura *tópos*-ului nu poate să transpară, încă, în întreaga ei straniețe pentru că localitatea repaosului aduce în discuție cazul (aparent) simplu al unui corp „nemișcat“ (ce nu poate fi astfel decât într-un mod relativ) și o limită (proprie) de asemenea nemișcată (care este, cu adevărat, locul). Atunci când avem, însă, de-a face cu un transportat, subliniază Stagiritul, lucrul însuși se mișcă, în timp ce *tópos*-ul în care se mișcă el stă (pentru a spune așa) „pe“ loc. Paradoxul mișcării apare aici cu totul manifest. Din acest motiv, Aristotel poate (pe drept cuvânt) afirma că itinerariul „deplasării (τῆς μεταστάσεως) corpului transportat se pro-duce în interiorul unui înveliș care rămîne mereu în repaos“³.

Sensul lui *metá* e, în consecință, unul și același cu

sensul lui *ek* și el nu vizează, de fapt, nici un „dincolo“ (fizic) cu valoare „transcendentă“ („meta-fizică“), ci doar succesiunea ordinală (și ordinară, antero-posterioară) a momentelor cinetice. Mai mult, fragmentul de mai sus precizează că toate momentele unei deplasări (anume) se raportează, succesiv, la un „termen“ unic, care nu mai este, el însuși, în mișcare. În perspectiva celor deja stabilite privitor la afinitatea dintre relația cu un singur „termen“ și categoria de stare, vom obține, în consecință, două noi echivalențe:

(151) *hó pote* ~ *hê stásis*,

(152) *tò eînai* ~ *hê metá-stasis*.

Or, comparînd acum pe (151) și (152) cu (35), vom mai avea:

(153) *tò Hén* ~ *hê stásis*,

(154) *tà pollá* ~ *hê metá-stasis*,

de unde rezultă că *Multiplul ek-sistă*, ca fapt, în calitate de *meta-stază a lui Unu*. Sau, încă: *Multiplul re-prezintă efectul multiplicărilor meta-statice ale Prezenței lui Unu*. Luînd în considerare pe (41) și pe (114), vom putea să mai adăugăm că *timpul TE este o meta-stază a locului OP*. Și, invers, că *staza locului implică*, deja, *meta-staza timpului* pentru că, așa cum am văzut, simultaneitatea locului nu poate fi revelată decît printr-o succesiune cinetică și, deci, temporală. Ocupăm un loc în spațiu tocmai pentru că ne multiplicăm ca timp. Metaforic vorbind, am putea preciza că, pentru a rămîne într-un loc sau, încă, pentru a rămîne în locul *sui generis* – care e lumea – , trebuie să „mîncăm“ mereu timp. Și

invers și chiar mai puțin „metaforic“ : mîncăm pentru a ne multiplica, ne multiplicăm pentru a pre-lungi timpul, pre-lungim timpul, multiplicîndu-l, tocmai pentru a rămîne în (pe) locul numit lume. Viața u-topică presupune o multi-plicare topică. Or, dacă această pro-ducere a multi-pliurilor revine la o pro-(li)-ferare (la o „mișcare înainte“, adică, una îndreptată spre viitor) meta-statică, înseamnă că Viața noastră **OP** se constituie printr-o perpetuă dis-locare meta-statică a vieții **TE**. Sau, în termeni „medicali“ : Viața noastră **OP** revine, în cele din urmă, la pre-determinarea unui cancer **TE**, mereu pre-lungit. Descompunerea (corupția) poate fi, în acest context (metaforic), și o com-punere (des) re-iterată. Într-un limbaj strict temporal: *timpul ordinal re-prezintă efectul multiplicărilor meta-statice ale Prezenței Timpului cardinal*. Din acest punct de vedere, fiecare clipă re-prezintă, la rîndul ei, o re-iterare și, deci, o meta-stază a Clipei însăși. Asupra acestui lucru vom mai reveni.

1.2. Fluviul care „stă“ – Pentru a putea tranșa în favoarea soluției sale, Stagiritul examinează un exemplu în aparență simplu. După ce, în prealabil, admite că locul poate fi lesne confundat cu intervalul, care angajează o situație cu totul diferită de cea a „mărimilor aflate în mișcare“⁴ (și de care diferă tocmai prin faptul că el e întotdeauna invizibil), Stagiritul adaugă: „La această [confuzie] contribuie aparența că aerul este incorporeal: locul pare a fi, într-adevăr, nu numai limita vasului ci și tot ceea ce există în interiorul acestei limite, considerat ca vid. Pe de altă parte, fiindcă vasul poate fi, la rîndu-i, un fel de loc transportat, locul însuși rămîne, totuși, un «vas» ce nu mai poate fi, însă, mișcat. În consecință, cînd un lucru, situat în interiorul

altui lucru care e mișcat, este mișcat el însuși, schimbându-și locul – ca o corabie, de exemplu, care plutește pe un fluviu – , el este, în raport cu cel ce îl învâluie, mai curînd la fel ca într-un vas decît ca într-un loc. Căci ființa locului este imobilă, astfel că, în acest caz, locul însuși îl constituie mai degrabă fluviul luat în întregime sa (ὁ πᾶς μᾶλλον ποταμὸς τόπος), pentru că doar în întregul său este el nemișcat (ὅτι ἀκίνητος ὁ πᾶς)⁵. Fragmentul conține, în mod evident, o aluzie la Heraclit „obscurul“, mai precis, la celebrul său adagiu referitor la imposibilitatea de a intra de două ori într-unul și același fluviu. Or, din cele de mai sus, rezultă că, dacă un lucru se află în mișcare, limita sa proprie va fi „în afara“ lui, fără ca prin aceasta limita însăși să-i fie mai puțin proprie și, deci, nemișcată. Ceea ce înseamnă că principiul mișcării rămîne ne-mișcat – afirmație tipic aristotelică, să recunoaștem, încă și mai „obscură“ decît cea a lui Heraclit. Înainte de a analiza, însă, în ce anume constă esența viziunii aristotelice asupra Prezenței nemișcatului în mișcare să consemnăm cîteva dintre relațiile pe care acest din urmă fragment din **Fizica** le sugerează deja:

(153) **hó pote** ~ *a-kínêtos*,

(154) **tò eînai** ~ *kínêtos*,

ceea ce vrea să sugereze, cum s-a văzut, că orice mișcare este pre-determinată de ceva nemișcat sau, mai bine (și în perspectiva pre-determinării **OP** a lui **TE**), că, în mod paradoxal, tocmai *ne-mișcatul este cel care (se) mișcă...*

2. Ek-(s)-tensie și tra(ns)-iectorie – Înțelegem

acum insistența Stagiritului pentru ca cercetarea naturii locului să ia în considerare (în primul rând) lucrurile aflate în mișcare. Teza (implicită) de la care pleacă el este, în fapt, aceea după care între loc și mișcare există o intimă legătură pentru că *abia mișcarea face ca locul să fie manifest*. Or, această (revelatoare) co-relație (care ne duce din nou cu gândul la *akolouthēin*) este de-a dreptul ocultată prin examenul corpurilor aflate în repaos.

2.1. Ek-(s)-tensia limitei proprii – Într-adevăr, în această din urmă situație, definirea limitelor corpului nemișcat (și, implicit, a locului propriu) nu face obiectul vreunei dificultăți. „Simpla“ mutualitate dintre lucru (aflat în repaos) și învelișul său ar putea, însă, lăsa impresia că *tópos*-ul are un caracter absolut și, mai mult, că mișcarea n-ar influența în nici un fel modalitatea ek-sistenței sale. Dar ce se întâmplă în chiar momentul în care corpul „iese“ din repaos, devenind astfel un transportat? S-ar putea, desigur, răspunde că limita imediată a corpului (mișcat) rămîne, și de data asta, aceeași, ea deplasîndu-se (așadar) odată cu corpul însuși. Dar atunci, cum vom mai putea susține că, deși corpul cu pricina se află în mișcare, locul său propriu rămîne, totuși (cum cere Aristotel), nemișcat. Dificultatea este reală. De aceea, departe de a o escamota, Aristotel se folosește de orice prilej pentru a sublinia (încă o dată) că, pe de-o parte, cercetarea locului ar fi ea însăși cu neputință dacă nici un transport n-ar ek-sista, și că, pe de altă parte, ne-mișcarea ține, cu toate astea, de însăși esența locului... Această dublă și, în consecință, paradoxală opțiune are, pentru el, valoarea unui adevăr indiscutabil.

2.2. Trans-portat și tra(ns)-iectorie – Revenind la interesantul exemplu cu corabia care plutește (se mișcă) pe valurile unui fluviu, să remarcăm că Stagiritul face o foarte clară diferență între „a fi într-un vas“ – în cazul nostru „a pluti pe apa unui fluviu“ – și „a fi într-un loc“. Rațiunea acestei discriminări rezidă în același (paradoxal, dar indubitabil pentru Stagirit) principiu după care, deși corabia se mișcă într-un loc, locul însuși nu se mai poate mișca. Ceea ce, în mod evident, nu se poate spune despre fluviu, care, așa cum se știe, reprezintă (încă de la „obscurul“ Heraclit) tocmai simbolul curgerii (și, deci, al mișcării) continue. Urmează de aici că, pentru Aristotel, nu este (de-loc) totuna a spune: „mă scald într-un fluviu“ și, respectiv: „mă scald într-un loc“, căci, într-adevăr, din „punctul de vedere“ al fluviului (**TE**, am fi ispițiți să comentăm), scalda e mereu diferită, dar din „punctul de vedere“ al locului Fluviului (**OP**, pentru a împlini analogia), ea e mereu aceeași.

De vreme ce corabia se află în mișcare, locul ei nu mai poate fi redus la o simplă limită (imediată) fiindcă limita însăși (cea imediată) se schimbă în acest caz mereu; *tópos*-ul „propriu“ (imediat) devine acum o limită (continuu) mediată. Nu (mai) există, practic, nici un fel de ne-mijlocire **TE** (căci corpul însuși se mișcă într-un mod continuu). Tocmai de aceea (se grăbește să adauge Stagiritul), locul (veritabil) al unei corăbii itinerante nu (mai) poate fi, la rîndu-i, itinerant. Fiindcă, dacă *tópos*-ul ar fi mobil, atunci corabia n-ar mai putea fi *în* ceva (în genere) și (implicit) nici într-un loc. Or, pentru că, în itineranța ei, corabia plutește „de-a lungul“ fluviului, urmează că *locul* ei *este*, în acest caz, *itinerarul* însuși. Adică tocmai ceea ce spunea, în mod concluziv, Aristotel: *tópos*-ul se vădește a fi fluviul, luat ca întreg

(OP). Într-adevăr, ne putem mișca pe un drum, fără ca drumul însuși să se (mai) miște. E un alt fel de a spune că, în oricare dintre momentele sale ordinale, itineranța trans-portatului – presupune(a) de fiecare dată deja împlinirea cardinală a itinerariului – ek-(s)-tensiei – , și anume, tocmai în calitatea acestuia din urmă de a fi *télos*-ul oricărei itineranțe posibile. Aceasta pare să fie, de altfel, și definiția traiectoriei, care, cum se vede, reunește cele două aspecte paradoxale ale oricărei mișcării în calitatea ei de a fi un trans-port pre-determinat de o ek-(s)-tensie.

2.3. Tra(ns)-iectul timpului – În fapt, acest straniu raționament este valabil pentru orice tip de transportat, indiferent dacă itinerariul este (în el însuși) mobil (precum fluviul) sau imobil (precum un drum). În oricare din aceste două cazuri, dacă transportatul se mișcă de-a lungul unui traseu, aceasta înseamnă că locul lui va fi trasat (de la bun început) de „ceva“ care nu (mai) poate fi decît o „trasă“, adică o urmă. Dar a (te) ține „după“ o urmă înseamnă, în fapt, a avea mereu traseul „înaintea“ ta – și anume, ca ceva (într-un anume fel) *deja* dat – , a (te) ține *după* un non-ek-sistent care (te) cheamă mereu – adică (mereu) *înainte* – prin însuși ek-sistentul care este (paradoxal) urma lui. Căci, într-adevăr, urma e (pentru a spune astfel) pînă „la urmă“, doar efectul vizibilizării (al semnificării, semnalării) invizibilului. Dar orice drum are, prin definiție, un punct de plecare – anteriorul, „înainte“ -le – și un punct de sosire – posteriorul, „după“ -le. În consecință, unitatea drumului – care, pentru Stagirit, este cea a anterior-posteriorului sau, cu alte cuvinte, a „înaintea-după“ -lui și, încă, a ek-(s)-tensiei tra(ns)-iectoriei – va trebui (în cazul de

față) să desemneze *sur-venirea* ontologică a unui „Înainte “ (**OP**) care, deși, din punct de vedere ontic, pare să *vină din-„(în)ainte“* este (tocmai din cauza acestei ontice derelicțiuni), „ceva“ care *ad-vine abia „după“*, fără ca prin aceasta să înceteze să fie, totuși, *Înainte oricărui „înainte“*, ontic determinat (**TE**). E vorba despre *un fel de Înainte care este deja abia după...* Dubla proiecție ontică a acestui angajament ontologic al lui *Înainte* are în limba română un corespondent aproape perfect pentru că „înainte“ desemnează atât anteriorul (din punct de vedere temporal) cât și posteriorul (din punct de vedere local). Ceea ce înseamnă că locul este în potență (simultaneitate) ceea ce abia timpul o arată cu adevărat ca act (succesiune). Pentru că, așa cum am văzut, tocmai entelehia e cea care separă. În aceeași situație se găsește și cuvântul „urmă“, care poate desemna, simultan, a fi în urma cuiva care este înainte, dar și a fi urma cuiva, adică după el. Totul depinde de cine este subiectul actului și cine este Subiectul potenței. Astfel, a fi în urma cuiva înseamnă, mai întâi, a fi în puterea lui. A fi urma cuiva înseamnă, apoi, a fi actualizarea lui. A ține urma cuiva pre-spune deja un fel de de-ținere a ceea ce se devăluie ca Prezență abia după, adică la urmă.

3. Tra(ns)-iect și Sub-iect – Să revenim, așadar, la analogia pe care Aristotel o stabilește în **Fizica** între transportat și clipă. Așa cum am remarcat deja la (49), (54) și, respectiv, (56), atât clipa cât și transportatul sînt luați (mai întâi) de Stagirit în sensul definit de el prin **TE**. Or, este acum clar că transportatul nu poate juca rolul unui subiect *complet* al mișcării pentru că, dat fiind faptul că el e mereu în mișcare, propria sa limită nu(-i)

mai este (de-loc) proprie, ea nu mai poate fi simultan a-propriată. În chiar calitatea sa **TE**, trans-portatul e, însă, pre-determinat de ek-(s)tensia trans-portului însuși. Această din urmă precizare ne obligă să facem o disociere de principiu între subiectul **TE** și, respectiv, Subiectul **OP** al uneia și aceleiași mișcări. În perspectivă fenomenologică, aceasta înseamnă că subiectul **TE** este doar un *ana-logon* al Subiectului **OP** și că mișcarea re-prezintă o *ana-logare* a... nemișcării.

3.1. Dis-locarea repaosului – La fel ca în situațiile de mai sus, o atare (subtilă) distincție (inclusiv aceea dintre subiect și Subiect sau dintre mișcare și nemișcare) ar fi, însă, de-a dreptul ocultată (și, prin urmare, ignorată) dacă lucrurile s-ar afla într-un repaos perpetuu (caz în care subiectul ar oculta, într-adevăr, Subiectul, iar mișcarea, nemișcarea). Noi înșine n-am putea percepe spațiul dacă nu ne-am mișca. Și asta nu pentru că spațiul e măsurat prin mișcare, ci, dimpotrivă, pentru că, *încă din primul ei moment, mișcarea* (mai precis: actualizarea) *instituie spațiul*. Locul se constituie ca efect al cuplării – *die Paarung* – lucrurilor doar pentru că lucrurile însele sînt deja dis-locate. A fi la locul tău revine, într-adevăr, la a te re-plia. Or, re-plierea presupune multi-plierea și, prin urmare, dis-locarea. *Lucrurile sînt într-un loc tocmai pentru că ele sînt dis-loc(a)liza)te*. Pentru că doar dis-locarea face loc locului, ceea ce, desigur, este greu de sesizat în cazul repaosului. Pentru că limita repaosului pare să coincidă (în cazul acesta) cu limita proprie a lucrului (și spunem „pare“ pentru că nu există, practic, un repaos absolut), subiectul repaosului pare, la rîndu-i, să fie identic cu propriul său Subiect. Dar chiar dacă lucrul nu se mai

mișcă asta nu înseamnă că el încetează să fie *în* (alt)ceva, fie acesta lucrul imediat „mai mare“ (decît el), fie (în cel mai bun caz) aerul, fie (la limită) cerul. A spune, prin urmare, că un lucru este în repaos este tot una cu a spune că el ek-sistă (**TE**) în (alt)ceva și că acest „ceva“ este „mai mare“ decît el însuși. Într-adevăr, după Aristotel (și, totodată, în genere), toate lucrurile se află (în cele din urmă) în Cer (**OP**) – , astfel că repaosul e mereu relativ la (acest din urmă) „Ceva“ (a cărui majusculă vrea să desemneze, ca și pînă acum, calitatea sa de **OP**). „A fi în repaos“ nu înseamnă încă „a fi în tine însuși“. Din acest motiv, Subiectul repaosului nu este lucrul (pur și simplu) ci, mai degrabă, Cerul său. Sau, dacă ținem cu tot dinadinsul: subiectul **TE** (care este lucrul) se găsește în „repaos“, adică în Subiectul **OP**, care este Cerul. Oricum ar fi, atunci cînd întrebăm „cine este în repaos ?“, ar trebui să „traducem“ întrebarea noastră prin „cine este în Cine ?“, ceea ce vrea, din nou, să sugereze că repaosul însuși privește mai curînd Cerul (**OP**) decît lucrul (**TE**). În mod paradoxal, lucrurile nu (se) pot repausa în ele însele, ci doar în alt-Ceva, de unde rezultă că expresia „a fi în repaos“ vizează, mai degrabă, Subiectul decît subiectul. Departe de a desemna o stază, „a fi în repaos“ rămîne (încă) expresia implicită a ek-stazei (potențiale a) subiectului în Subiect.

3.2. Dis-locarea mișcării – Aceeași situație o regăsim și în cazul lucrurilor aflate în mișcare. Într-adevăr, mișcarea denotă, prin definiție (mai mult decît repaosul), faptul că lucrurile nu există în ele însele sau, altfel spus, că toate existențele sînt (de-a dreptul) dis-locate. Iar dacă subiectul transportului, ca unul mereu în succesiune, e (prin analogie cu cele de mai sus)

transportatul (și anume, în calitatea sa de **TE**), urmează că transportatul însuși, fie el subiect *al* mișcării, se află, totuși, în alt-Ceva, care se vădește (abia acum) a fi adevăratul Subiect (**OP**) al transportului. Or, în perspectiva rezultatelor noastre de la (48) și (55), Subiectul mișcării este tocmai Transportatul. Să mai adăugăm la toate astea și că „a fi în mișcare“ este, așa cum am mai văzut, un fel de „a fi în Timp (Clipă)“, astfel că din (26) coroborat cu (54) mai rezultă:

(155) „A fi în Mișcare“ ~ „A fi în Transportat“.

Cum vom vedea în altă parte, acest fel aparent paradoxal de a cupla *prezentul* mișcării cu *Perfectul* (deja) Transportatului constituie o constantă fundamentală a **Fizicii**. Prin comparație cu Transportatul, subiectul mișcării este încă (și doar) transportabil. Deși orice transportat conține oarecum (în potență) semnificația **OP** a Transportatului. Reluînd, deci, raționamentul aplicat în cazul repaosului, vom putea spune că „a fi în mișcare“ se referă nu atît la transportat (care, desigur, se mișcă), cît la Transportat, pentru că tocmai *în* El transportatul însuși e (perpetuu) învăluit (și, deci, mișcat). Într-adevăr, din (27), (28) și, respectiv, (54) mai urmează:

(156)

Expresia „transportatul este în Mișcare“ revine, deci, la „transportatul este în Transportat“, astfel că întrebarea „cine este în Mișcare?“ trebuie, la rîndul ei, „tradusă“ (ca și în cazul precedent) prin „cine este în Cine?“, care, cum se vede, reia circularitatea de tipul *idem per Idem*,

remarcată mai devreme în cazul definiției timpului. Expresia „a fi în Mișcare“ vizează, prin urmare, pe același (și unic) Transportat, și anume, în calitatea sa de Subiect cardinal (**OP**) al oricărei mișcări. De unde:

(157) **hó pote** ~ *tò Hypokeímenon*.

Dacă, *prin analogie*, transportatul poate constitui subiectul unui transport, asta este posibil numai pentru că el este su(b)-pus transportului sau, pentru a spune așa, îl „pățimește“. Din acest motiv, tra(ns)-iectoria transportatului reprezintă, cu adevărat, itinerarul su(b)-punerii lui ca sub-iect **TE**:

(158) **tò eînai** ~ *tò hypokeímenon*.

Dincolo de rigorile analogiei ținem, însă, să precizăm că transportatul este mereu în Mișcare, în vreme ce Transportatul este *deja* mișcat, adică... ne-mișcat *deja*.

NOTĂ – Mișcarea ca auto-afectare – Or, pentru că mișcarea este simultan **OP** și **TE**, urmează că ori de câte ori acționăm în calitate de subiecți **TE** noi pățimim (propria noastră acțiune) în calitate de Subiecți **OP**. Acțiunea este, de aceea, și un fel de a com-pățimi *cu* și (mai ales) *în* Noi înșine. Dar și invers, com-pățimirea cuiva nu privește niciodată calitatea lui de subiect, ci tocmai Subiectul care, pentru a spune astfel, pățimește prin afectarea sa de către acest din urmă subiect. De aceea, com-pățimirea presupune (mai întâi) dis-locarea subiectului care sîntem pentru a putea (apoi) face loc subiectului care nu sîntem. Iar a face loc celuilalt în tine însuși înseamnă a-l învălui într-un Subiect Unic și nediferențiat care nu mai poate fi al alt-*cui*-va (nici „al meu“ nici „al tău“) fiindcă, la rîndul său, Subiectul nu poate fi în „alt-cine-va“. Credem că noi acționăm

împotriva *Cui-va* când, de fapt, ne afectăm pe noi înșine, în calitate de *Cine-va*. Căci orice acțiune este, în cele din urmă, o auto-afectare.

Re-afectarea (prin dis-locare) e, așadar, aceea care face loc tra(ns)-iectului acțiunii și, deci, ne-mișcării Subiectului. În aceasta constă însăși diferența fundamentală dintre afectare și auto-afectare: prima ne angajează ca subiecți **TE** (fără a ne deosebi, însă, de animale, care „au“ și ele „senzații“) a doua, în calitate de Subiect **OP**. Mai mult chiar, auto-afectarea nu privește o „afectare de sine“ a subiectului ci, dimpotrivă, tematizarea Subiectului **OP** prin dis-locarea subiectului **TE**. Doar atunci putem spune că Subiectul este „mișcat“, paradoxal, în calitatea lui de a fi... ne-mișcat. Credem că noi com-pătimim durerea *Cui-va* când, de fapt, noi înșine (ne) asumăm acțiunea (durerea) acestuia, în calitate de *Cine-va*. Fiindcă, din nou, com-pățimirea e, totuși, o auto-a(fe)cțiune asumată. Cum vom vedea, auto-a(fe)cțiunea, constituie pentru Aristotel modul fundamental de tematizare – prin asumarea propriului trup – a Sufletului (ne-trupesc). În fond, acțiunea ca re-acțiunea (sau, mai bine: ca retro-acțiune) poate avea loc tocmai datorită ek-(s)-tensiei com-pățimirii. În ambele aceste cazuri este vorba de ek-(s)tensia unui trans-fer – fie el al afectării (care devine auto-afectare), fie al acțiunii (care devine auto-acțiune) – , trans-fer care, la rîndul său, devine, prin aceasta, un *auto-trans-fer* al ek-(s)-teriorului în in-teriorul unuia și aceluiasi Subiect **OP** (Unic nediferențiat). De aceea, auto-a(fe)cțiunea constituie o modalitate predilectă pentru Stagirit de a tematiza limita, și anume, ca o inter-față a exteriorului și interiorului. Asupra acestei delicate probleme fenomenologice a *raportului dintre*

trup și limită vom reveni la momentul oportun.

4. Entelehie și trans-figurare – Dezvoltările noastre demonstrează că, așa cum nu există o diversitate în sine (pur sensibilă), tot așa nu există nici un subiect în sine **TE**, fără ca el să fie, din principiu, învăluit într-un Subiect **OP**. Într-un limbaj platonician, asta înseamnă că *lucrurile sensibile există chiar în Ideile lor*, adică, mai precis, în propria lor de-săvîrșire. O asemenea concluzie poate fi obținută și prin analiza relațiilor de pînă acum. Într-adevăr, din **(114)** și **(118)** urmează:

(159) *hó pote ~ tò télos*,

din **(43)** și **(44)** rezultă:

(160) „*A fi în hó pote*“ ~ „*A fi în Timp*“,

iar din **(159)** și **(160)** obținem:

(161) „*A fi în Timp*“ ~ „*A fi în télos*“.

Cu acest din urmă rezultat am ajuns să „deducem“ ceea ce, după părerea lui Heidegger, reprezintă culmea meditației aristotelice (și occidentale) – entelehia – , termen a cărui origine lingvistică se poate constitui (așa cum se poate observa) ca analogon al contracției membrului drept al relației de la **(161)** – „a fi în telos“ : ἐν τέλει ἔχειν. Dar iată și comentariul lui Heidegger pe marginea semnificației acestui extraordinar concept cu care Stagiritul încununează filosofia clasică greacă: „Acest cuvînt, creat chiar de Aristotel, este cuvîntul fundamental al gîndirii sale și el conține acea cunoștere a ființei în care se desăvîrșește filosofia greacă. Această «ἐντελέχεια» circumscrie conceptul fundamental al

metafizicii occidentale, în a cărei schimbare de conținut poate fi cel mai bine citită, ba chiar trebuie citită, îndepărtarea metafizicii ulterioare de gândirea greacă originară“⁶. Avertismentul lui Heidegger nu poate scăpa unui cititor atent, fiindcă autorul lui *Sein und Zeit* ține să consemneze (cu autoritatea unui excelent cunoscător al istoriei filosofiei) că întreaga metafizică occidentală (cea ulterioară, desigur, Stagiritului) constituie (în bună măsură) un pas înapoi în raport cu concepția aristotelică a Ființei ca entelehie.

4.1. Ireductibilitatea lumii la indivizi –

Concluziile pe care am reușit să le stabilim pot părea speculative (în sens peiorativ), ele îndepărtându-se, în ochii unora, de concepția explicită (pentru a nu spune „literală“) a Stagiritului. Deși sensul unor atari speculații are, el însuși, îndreptățirea sa (pe care înțelegem s-o argumentăm în altă parte), credem că este locul aici să redăm *in extenso* unul dintre cele mai extraordinare fragmente pe care corpusul aristotelic ni le poate oferi, un pasaj dintre acelea care au darul să exprime, cu puterea unei veracități și, în același timp, a unei adâncimi de-a dreptul exemplare, mai toate presupusele noastre (ultime) speculații: „La aporiile precedente se mai adaugă încă una, care, fiind cea mai dificilă dintre toate, reclamă o cercetare amănunțită. Momentul unei asemenea întreprinderi a sosit. Astfel, dacă n-ar exista nimic în afara indivizilor și pentru că *indivizii sînt în număr infinit* (ἄπειρα), atunci cum ar mai fi cu putință să dobîndim o știință privitoare la însăși această infinitate de indivizi? Căci noi cunoaștem toate lucrurile individuale tocmai în calitatea lor de Unu și de Identic, ca unele cărora li se poate *atribui un Universal*. Dar,

dacă toate cele amintite aici sînt necesare și dacă trebuie să existe ceva «în-afara» indivizilor, ar trebui ca genurile să existe în mod necesar «în-afara» indivizilor, fie ele genuri imediate (ἔσχατα) ale acestora din urmă, fie genuri prime (πρῶτα) ale lor. Dar *o atare existență [generică] reprezintă o imposibilitate*, iar discuțiile pe care le-am angajat înainte au stabilit-o deja. De altfel, chiar dacă am admite că «ceva» există despărțit de *compus* (τὸ σύνολον) și într-o măsură mai mare decît el – [un fel de «realitate»] ce ar putea fi afirmată [din afară] despre o anume materie (κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης) –, atunci, chiar dacă [materia aceasta] ar avea o anume *con-figurație* (εἰδός τι) ⁷ –, acest «ceva» trebuie oare să existe separat de unele și împreună cu altele sau, în fapt, *el nu există nici «în afara» unora nici «în afara» altora?* Să presupunem, deci, că nimic în afara indivizilor nu mai este. Atunci *nimic nu va mai fi inteligibil* căci toate cîte există vor fi niște simple [realități] sensibile și nici o știință a vreuneia dintre aceste [realități] nu va mai exista, afară de cazul cînd vom spune că știința se confundă cu senzația. În acest fel, nu va exista nici *eternul* (ἄδιον) și nici *ne-mișcatul* (ἄκίνητον) pentru că, într-adevăr, toate cele sensibile sînt coruptibile și în mișcare (ἐν κινήσει). Or, *dacă nimic etern nu (pre-)există, imposibilă va fi, la rîndul ei, și devenirea* (οὐδὲ γένεσιν). Fiindcă *trebuie*, cu adevărat, *ca cel care devine* (τὸ γιγνόμενον) *precum și cel din care devine* (ἐξ οὗ γίγνεται) să (pre-)existe. De altfel, *termenul final* (τὸ ἔσχατον) *e întotdeauna ne-devenit* (ἀγέννητον – și, deci, mai bine „ne-născut“ – n.n.) pentru că, pe de-o parte, orice serie trebuie să se oprească undeva, iar, pe de altă parte, pentru că din ne-Ființă nimic nu poate să devină. În plus, dacă devenirea și mișcarea există, atunci e necesar

să mai existe și o *limită* (πέρας). Fiindcă *nici o mișcare nu e infinită* (ἄπειρος), ci toate au un *sfârșit* (τέλος). Și *nimic nu poate să devină* (τὸ ἀδύνατον γενέσθαι) *în afară de cel care e deja devenit* (γίγνεσθαι). Iar *cel devenit* (τὸ διγεγονός) *trebuie să existe, simultan, încă din primul moment al devenirii* (ὅτε πρῶτον γέγονεν). De altfel dacă se atribuie existență materiei (ἡ ὕλη), pentru că este *ne-devenită* (ne-născută) (ἀγέννητος), cu mai mult temei *trebuie să i se atribuie acest din urmă caracter* [ne-devenit (ne-născut)] *esenței* (τὴν οὐσίαν), *care constituie tocmai ceea ce materia devine de fiecare dată* (ὁπότε ἐκεῖνη γίγνεται). Dacă, în schimb, s-ar pretinde că nu există nici o esență și nici o materie, nimic n-ar mai exista și, cum asta e imposibil, există în mod necesar *ceva în raport cu compusul* (τὸ σύνολον), și anume, *forma* (τὴν μορφήν) și *figura* (τὸ εἶδος)⁴⁸. Sublinierile ne aparțin.

4.2. OP și pre-individualul – Importanța cu totul specială – am îndrăzni chiar să spunem, de-a dreptul, *revelatorie* – a acestui extrem de concentrat și dificil fragment este, credem, în afară de discuție. Remarcat (și, mai ales, perceput) pe bună dreptate ca un pasaj a cărui principală menire era aceea de a identifica și (apoi) depăși principalele dificultăți legate de teza platonismului clasic privitoare la existența lumii Ideilor, el a fost (ulterior) desemnat de către comentatorii moderni ca cea de-a *opta aporie* a cărții a doua (**B**) a *Metafizicii* ⁹. Această (familiară pentru noi) apelațiune a problematicii textului aristotelic – „aporie” – este, la rîndul ei, importantă pentru că, așa cum vom vedea, Stagiritul ține să sublinieze faptul că „soluțiile” sale la problemele platonismului au un caracter cu totul paradoxal. Dar, mai întîi, să vedem în ce anume constă această a opta

aporie.

4.2.1. Știința fără ob-iect – Convingerea lui Aristotel după care știința privește domeniul universalului constituie, încă din antichitate, un fapt notoriu. În această privință, concepția lui se încadrează firesc în binecunoscuta tradiție filosofică (inaugurată de Socrate și continuată de Platon) care ridicase universalul la rangul singurului „obiect” demn de a suscita un interes filosofic. Tocmai de aceea, a reduce realitatea la „totalitatea” indivizilor reprezintă de două ori o greșală: pentru că, mai întâi, însăși această totalitate este, în fond, ne-definită (sau, cum spune Stagiritul însuși, in-finită) și, apoi, fiindcă nu există o știință a individualului (și, implicit, a ne-definitului), afară de eventualitatea că ne vom mulțumi cu o „cunoaștere” redusă la nivelul senzațiilor. S-ar părea, deci, că universalul trebuie să aibă (cu necesitate) un fel de „existență (subzistență) generică”, singura în măsură să confere autenticitate obiectului științei.

Cu toate astea, sîntem avertizați, postulatul unei „existențe” separate a genurilor, situată cumva „alături” de existența lucrurilor, conduce la aceleași vechi dificultăți ale platonismului clasic, pe care Aristotel le rezumă (de regulă) sub forma argumentul celui de-„al treilea Om”. Din acest motiv, teza privitoare la o presupusă „existență generică” trebuie respinsă cu totul, încheie Stagiritul. Dilema apare, astfel, ca fiind evidentă: 1) dacă nimic nu există „în afara” indivizilor (sensibili), atunci știința însăși este imposibilă; or, știința există, totuși; respectiv, 2) dacă există ceva situat „în afara” indivizilor, atunci, deși știința pare să existe, genurile însele nu se mai pot deosebi de individuali (fie aceștia inteligibili); or, genul nu este un individual.

Așadar, din nou, din două una: ori 1) știința nu există de fapt, ori 2) trebuie să admitem o „existență“ care să nu mai fie individuală. De aici urmează că soluția Stagiritului trebuie pusă în legătură mai degrabă cu cea de-a doua dintre alternativele de mai sus.

Dar atunci ce-am mai putea spune despre „obiectul“ științei? Fiindcă orice obiect e, în cele din urmă (și în acest context, aristotelic), un... individual. Și încă, pentru a fi mai exacti: mai poate oare avea știința un obiect „în genere“ ? Urmînd îndeaproape firul argumentelor lui Aristotel (și, mai ales, desfășurîndu-l pînă la capăt), va trebui să acceptăm că expresia „obiect în genere“ nu are (repetăm: în acest context) nici un sens. Într-adevăr, dacă există cu adevărat, obiectul nu mai poate fi unul „în genere“, pentru că (în fond) expresia „în genere“ e proprie, în mod evident, numai genurilor... Obiectele sînt mereu doar spețe (sau, mai precis, cele din urmă spețe). Or, repetă Stagiritul, nici un gen nu are natura unui individual. Și asta se întîmplă tocmai pentru că genurile nu sînt prezente *în* natură (ci mai degrabă natura este *în* genuri); ele sînt doar (și abia) re-prezentate prin obiecte. Dar nici universalul nu are natura unui individual. Obținem, în acest fel, o nouă formulare a dilemei noastre: sau 1) știința are un obiect, dar atunci acesta nu mai poate fi universalul, fiindcă universalul însuși nu se confundă cu obiectele sau 2) universalul diferă de individual, dar atunci nici o știință nu mai este posibilă, pentru că știința însăși trebuie să aibă, totuși, un obiect.

Aristotel iese din această dilemă tăind (din nou) „nodul ei gordian“ : știința privește cu adevărat Ființa, dar (tocmai de aceea) ea nu mai poate avea un ob-iect. Cum am mai remarcat, universalul e cel care

pre-determină și pre-figurează orice lucru individual (deja) *con-figurat*. Din acest motiv, *știința însăși relevă mai curînd de pre-individual*. Ea *nu are un ob-iect* (și, în consecință, un sub-iect), *ci*, mai curînd, *un Sub-iect* (adică, mai precis: o temă). Dacă e să ne folosim de limbajul diferenței ontologice, am putea adăuga: *Subiectul științei este, dar nu există (subzistă)*. De unde:

(162)

4.2.2. Forma pre-figurării speciei – Ca și în alte cazuri asemănătoare, traducerile rețete ale pasajului nostru omit, din „rațiuni“ exegetice (implicite), anumite părți (stînjenoare) ale sale. Ne gîndim, mai precis, la sintagma de la linia 999a, 33 – e „ἔστιν εἶδος τι“ – , a cărei ocurență poate fi remarcată (ținem să precizăm) în majoritatea manuscriselor **Metafizicii** (cu excepția lui **E**). El aduce, în context, o importantă precizare, anume, aceea că materia (ἡ ὕλη), despre care se afirmă acel universal presupus a fi „separat“ (παρά) de lucruri, este întotdeauna *con-figurată* într-un *anume* fel (τι). Motivul acestei omisiuni pare să fie acela al asocierii pe care Stagiritul o face între ὕλη și εἶδος, știut fiind deja faptul (acreditat oarecum de simțul comun) că τὸ εἶδος – figura, specia – e mai degrabă asociată formei – ἡ μορφή – decît a materiei.

Ocurența lui εἶδος trebuie să aibă, totuși, importanța ei fiindcă termenul nostru intervine și în finalul fragmentului citat, într-un (alt) context, cu valoare concludivă. Să ni-l reamintim: „Dacă, în schimb, s-ar pretinde că nu există nici esență, nici materie, nimic

n-ar mai exista și, cum asta e imposibil, există în mod necesar ceva în raport cu compusul, și anume, forma și figura“. La o primă analiză, s-ar crede că, de vreme ce forma și figura trebuie să corespundă compusului alcătuit din esență și din materie, ar urma că forma corespunde esenței – ceea ce este ușor de acceptat – în timp ce figura corespunde materiei – ceea ce e cel puțin straniu. Pe de altă parte, excluzînd cu totul varianta acestei din urmă corespondențe – figură = materie – nu ne mai rămîne, în mod aparent, nimic de făcut decît să considerăm că figura este, la modul cel mai plauzibil, forma. Or, dacă esența (și, prin urmare, forma) ar fi totuna cu figura, atunci, textul aristotelic ar fi pur pleonastic, fiindcă ceea ce corespunde compusului alcătuit din esență și materie ar fi, într-adevăr, forma și... forma. De aceea, renunțînd și la această interpretare să reamintim, mai întîi, că, pentru Aristotel, știința este a universalului și că aceasta din urmă este, cum textul însuși o spune, Identic și Unu ca număr. Or, cîteva linii mai jos, Stagiritul subliniază (în mod expres) că *nici un principiu universal nu poate fi Identic și Unu ca număr după specie* : „Pe de altă parte, în privința acestor principii (περὶ τῶν ἀρχῶν), se mai pune o problemă: dacă fiecare dintre ele ar fi Unu ca specie (εἶδει), atunci nimic n-ar mai fi Unu ca număr, nici măcar Unu însuși și, prin urmare, nici Ființa“¹⁰. De unde rezultă cu evidență că εἶδος-ul nu mai poate fi în nici un caz analogonul esenței și, prin urmare, nici unul al formei.

Ceea ce vrea să determine aici Stagiritul nu este, cu toate astea, ceva cu totul nou – și ne referim aici, în primul rînd, la cele discutate în cartea **Z** a *Metafizicii* – pentru că „obiectul“ cercetării sale vizează un universal care corespunde aceluiași

compus alcătuit dintr-o anumită formă și dintr-o anumită materie. Într-adevăr, textul nostru subliniază (la început) că, în cazul unui atare compus, e vorba despre o ὅλη τι și despre οἶδος τι. Or, așa cum am văzut în capitoul precedent, forma și materia pot fi luate în mod particular $\sim$ ὥς τι – , dar și în mod universal $\sim$ ὥς καθόλου. De unde mai rezultă că figura $\sim$ τὸ οἶδος – nu poate fi altceva decât o formă anume $\sim$ μορφή !? τι – , și anume, determinată ca specie. Așadar, în cartea ? a **Metafizicii**, Aristotel nu numai că face să corespundă (din nou) compusului individual – care este $f(x_i)$ – un universal – a cărui expresie este una și aceeași $f()$, fie ea esență sau formă (în fapt, esență sau formă și materie, luate în mod universal) – ci el deosebește din punct de vedere terminologic și între forma luată în mod individual $\sim$ τὸ οἶδος , adică f din $f(x_i)$ – și forma luată în mod universal $\sim$ μορφή ὥς καθόλου, adică pe f din $f()$. Din punct de vedere ontologic, aceasta mai înseamnă că forma – care are o valoare generică de principiu – constituie o modalitate de pre-figurare a figurii, adică a speciei însăși. De ce anume principiile generice nu pot fi considerate **OP** (și, deci, în calitatea lor de a fi Unu nediferențiate) după specie și, ca atare, din ce pricină avem mai multe specii „formale“ (deși există un singur gen, nu mai puțin „formal“), vom vedea în altă parte.

Ceea ce corespunde compusului alcătuit dintr-o formă (specie) și materie, luate în mod individual, este, în consecință, $f()$, adică tocmai Subiectul căutat al științei. Tema generică a oricărui demers științific nu constituie nici individualul – de aceea știința însăși nu are un obiect – și nici măcar figura – de aceea aceeași știință nu privește asupra unor imagini, fie ele generale

– , ci tocmai *forma pre-figurării individualului*:

(163) *tò Hypokeímenon ~ f ()*.

Subiectul asigură unitatea principiilor alcătuirii compusului. El este, cum spune Stagiritul (încă la începutul *Fizicii*¹¹), un fel de „al treilea“ care nu mai are, însă (la rîndul său), nici un contrariu. Într-adevăr, parafrazînd din nou pe Stagirit, nu mai există un Subiect al Subiectului, ci, cel mult, un Subiect (generic) – pre-figurat – al subiectului (specific) – figurat.

5. Identitatea *OP* a principiilor Ființei – Spre sfîrșitul fragmentului, Aristotel formulează o frază a cărei importanță pentru sensul alternanței dintre *OP* și *TE* este decisivă: „De altfel, dacă se atribuie existență materiei, pentru că este ne-devenită, cu mai mult temei încă trebuie să atribuim acest caracter [ne-devenit] esenței, care este ceea ce materia devine de fiecare dată (ὁπότε ἐκεῖνη γίγνεται)“¹².

5.1. Semnificația *OP* a pre-figurării formale – Mesajul acestui din urmă pasaj e atît de asemănător cu acela prilejuit de deja cunoscutele ocurențe ale lui *OP* încît ni se pare că sîntem perfect îndreptățiți să vedem în intervenția lui ὁπότε o foarte clară și aproape literală aluzie la ὅποτε (*OP*). În fapt, credem că doar genul feminin al lui ὕλη precum și blocarea apariției pronumelui relativ prin ocurența lui ἐκεῖνη au făcut ca separarea lui ὅ din ὁπότε să nu mai poată fi posibilă. Ceea ce textul nostru verifică, însă, într-un mod cu totul exemplar e faptul că sensul intervenției lui ὅν din formula inițială a lui *OP* „ὅποτε ὅν (*OPO*) – se vădește a fi, într-adevăr, unul *durativ*, sens verificat acum atît prin ὁπότε cît, mai

ales, prin γίγνεται. În privința semnificației lui ὅποτε din acest fragment, a legăturii sale directe cu **OP** și, mai ales, a argumentelor ce ar putea confirma traducerea noastră vom reveni, după un scurt ocol.

Devenirea este, evident, un simbol al diversității și diferenței. Tocmai de aceea, lucrurile care devin au întotdeauna o anumită materie (**TE**), pentru că materia reprezintă, prin excelență, un simbol al diversității, al diferenței. Ceea ce nu înseamnă, însă, că devenirea însăși ar putea fi pur materială, fiindcă, așa cum precizează Stagiritul (în textul de mai sus), cea care este de fiecare dată con-figurată (prin și, mai ales, în însăși această devenire a materiei) este chiar forma. Așadar, materia devenită (materialul) constituie, în fond (și de fiecare dată – **OP**), un efect al devenirii formei. Schema con-figurării – care nu este o „simplă” formă – f , ci $f()$ – este mereu *deja* dată. Aristotel consideră, de altfel, că primele genuri ale Ființei – categoriile – sînt niște σχήματα. Altfel spus (și dacă vrem să păstrăm un limbaj zis „dihotomic” : formă / materie, în loc de: formă și materie universale / formă și materie individuale), *materia con-figurată este o formă (deja) devenită*. Și încă: *materia con-figurează ceea ce forma pre-figurează* sau, invers, *materia însoțește (con-) mereu o formă determinată (figura)*. (Așa cum vom vedea, figura re-prezintă tocmai efectul saturării unei scheme pre-figuratoare.) Dar, oricum ne-am exprima în această privință, un lucru rămîne clar: *devenitul nu poate fi niciodată ceva pur material*, de vreme ce el este, **OP**, forma însăși. Așadar, orice con-figurație materială (**TE**) re-prezintă actualizarea unei pre-figurări formale (**OP**).

5.2. Semnificația **OP** a pre-figurării materiale

– Analiza textului nostru argumentează că Aristotel se referă aici doar la materia determinată, adică, într-un limbaj fenomenologic, la material. Dimpotrivă, luată ca principiu „în sine“, materia are, ca și forma, aceeași natură „ne-devenită“, așa cum, de altfel, textul însuși o spune. Obținem, în acest fel, cele două sensuri (diferite) ale materiei: cel „în-semnat“ (sau signat) $\sim \upsilon\lambda\eta\ \tau\iota$ – , respectiv, cel „de-semnat“ (sau universal) $\sim \upsilon\lambda\eta\ \omicron\varsigma\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$. Or, din (147) și (148) rezultă:

(164) hó pote $\sim$ *hôs kathólou*,

ceea ce, luînd în considerare rezultatele de pînă acum, vrea să spună, printre altele, că **OP** nu afectează numai forma, cum lesne s-ar putea crede, ci și... materia.

Înainte de a căuta, însă, „urmele“ acestei (stranii) Prezențe, să constatăm, mai întîi (ca un prim pas), că analogia de la (163) nu face decît să expliciteze o serie de relații stabilite de noi anterior. Ea verifică, de pildă, analogiile de la (151) și (152), adică tocmai pe acelea care arătau că schema formală (Universalul) nu se rezumă, practic, la formă ci se constituie ca o stază compusă dintr-o formă și o materie, luate în mod universal, dar și că, la rîndul ei, con-figurația materială (individualul) nu se rezumă, practic, la o materie (material) ci se constituie ca o meta-stază compusă dintr-o formă (figură) și o materie (material), luate în mod individual. Or, ceea ce se vădește a fi din nou surprinzător (și în aceste din urmă două cazuri) e consecința (lor), care urmează implicit-relevantă, de altfel, deja de analogia de la (163) – , conform căreia alternanța fundamentală dintre **OP/ TE** funcționează nu numai în cazul perechii *formă OP/ materie TE* (adică „încrucișat“), ci și pentru fiecare dintre cei doi termeni –

formă și, mai ales, materie – , luați (oarecum) separați. (Ne va rămîne, totuși, să mai clarificăm care anume e semnificația *diferenței* dintre, ca să spunem astfel, caracterul „formal“ propriu – în fond: generic – al formei însăși și caracterul „ne-formal“ – ne-generic – al materiei, care îl amintește pe acela al lui *khôra*, caractere contrarii ce definesc, totuși, „una și aceeași“ schemă. Fiind o sarcină ce depășește frontierele stricte ale unei sinonimiei formale, ne propunem s-o abordăm în altă parte.)

Unul dintre cele mai elocvente pasaje ce presupun această nouă și dublă postură a materiei e, probabil, cel din *Despre generație și corupție*, unde Aristotel definește fără echivoc *alternanța fundamentală OP/ TE a materiei în ea însăși*. Într-adevăr, se spune în tratat, în calitatea ei de a fi ne-diferențiată ὁμόριστον – , deși di-ferențiabilă, materia „este Una ca număr (μῦον τῷ ὁριθμῷ), dar, după definiția sa (τῷ λόγῳ), ea nu este, totuși, Una [nediferențiată]“¹³. Obținem, în acest fel, dovada (indirectă: încă neconfirmată lingvistic prin sintagma **OP**, dar confirmată de analogonul acesteia: „Una ca număr“) a alternanței fundamentale a materiei în ea însăși, dovadă, totuși, analoagă aceleia definite de noi prin **OP/ TL** (acesta din urmă confirmat, de această dată, și lingvistic). Am putea, deci, adăuga (revenind la forma „încrucișată“ a acestei alternanțe) că principiile contrare – forma și materia, luate în mod universal și, ca atare, nediferențiat – sînt, pe de-o parte, Una, dar că, pe de altă parte, ele nu sînt, totuși, Una, și anume, cum remarcă Stagiritul: „ca urmare a unei diferențe de ordinul ființării (τὸ εἶναι) care există între ele“¹⁴. Iată, așadar, că există o *identitate OP* (ontologică) *a principiilor Ființei (forma și materia)*, dublată de o

diferență (ontică, exprimată, de astă dată, în forma) clasică – **TE** – a acestora.

5.3. Trans -portul ca trans -figurare – Mulți dintre termenii cu rezonanță fizică pe care îi folosește Aristotel pot induce în eroare. Fie ca urmare a confuziei care se produce între sensul lor autentic și cel (abia disimulat) vehiculat de simțul comun, fie pentru faptul că sîntem adesea tentați să le atribuim acestora o semnificație tehnică modernă, care nu are nimic de-a face cu **Fizica** Stagiritului.

5.3.1. Întoarcerea liniei în Cerc sau Despre conversia raporturilor dintre vedere și tactilitate – E și cazul „transportului“, al cărui echivalent semantic pare a se reduce la deplasarea liniară. Într-adevăr, lucrurile par să-și schimbe poziția deplasîndu-se de un loc la „altul“. Or, cum am avut deja prilejul să constatăm, locul unui lucru care se deplasează nu se mai poate el însuși deplasa, astfel că lucrul însuși este, oarecum (și, mai ales, de la bun început), tocmai în „celălalt“ loc (care, paradoxal, nu este... „al lui“). Deplasarea pe „orizontală“ ține doar de aparență. În fapt, *trans*-portul nu este numai o *trans-ducere* (orizontală) ci și un fel de *trans-punere* (verticală), pre-su(b)-pusă de însuși faptul că el re-prezintă efectul material (*i.e.* ordinal) al actualizării unei forme (cardinale). Altfel spus și oricît ar putea părea de curios, ***trans*-portul re-prezintă**.

Tocmai această definiție a transportului în binecunoscuții termeni de act/ potență face ca el să se constituie ca o *con-figurare* materială (și formală, ὥς τι) a ceea ce forma (și materia ὥς καθόλου) *pre*-figurase(ră) abia. De aceea, a fi *trans-portat* înseamnă a fi (oarecum)a fi *trans-figurat*, adică purtat

în-spre a lua chip, fiindcă transportul însuși re-prezintă o *trans-punere* a formei și materiei, luate în mod universal, în (sub) chipul unei materii și forme, luate în mod (chip) individual. Deplasarea lucrurilor nu este atât o *per-mutare*, cât o *trans-mutare*, și anume, una care face ca lumea să-și schimbe întru-*chiparea*, să aibe adică o altă *față*. Mișcarea este tocmai *inter-fața*, ea reprezintă chiar *figurarea*. Această stranie simultaneitate între transport și transfigurare (între „cINETICĂ” și „ESTETICĂ”, am putea adăuga) poate fi dedusă din relațiile de mai sus. Fiindcă, din **(58)** și **(138)** rezultă:

(165) *hê Kínêsis ~ ê epi-pháneia.*

Prin urmare, nu există nici o mișcare care să nu *de-semneze* „ceva” anume, pentru că „ceva” însuși se dezvăluie tocmai prin această *de-plasare*. Iar deplasarea reprezintă, de fapt, o *dis-locare*, adică, așa cum am mai văzut, o *epifanie a diferenței ontologice ca mișcare*. Diferența relevă de mișcare și, invers, mișcarea coincide cu diferențierea. Or, amîndouă acestea revin la o „epifanie”. Fiindcă mișcarea nu produce epifania și nici nu este produsă de ea. *Mișcarea este*, în fapt, *epifania însăși*. (De aceea, transportul constituie singurul mod de a accede la aceasta din urmă.) *Trans-portul re-prezintă*, așadar, o *în-semnare*. De aceea, toate mișcările sînt, în cele din urmă, niște „gesturi”. Ele *trans-pun* într-o succesiune **(TE)** ceea ce „există” *Trans-portat deja* simultan **(OP)**: „Într-adevăr, conchide Stagiritul, mișcarea rectilinie are toate [momentele] determinate [în ea]: începutul, sfîrșitul și mijlocul”¹⁵. Astfel, *oricît ar părea ea de rectilinie (TE), mișcarea este întotdeauna pre-determinată (OP)*.

Cu alte cuvinte, *linia există ca dreaptă, dar ea este ca Cerc*, fiindcă sfârșitul este Prezent încă din primul ei moment. Liniile țin, încă, de o bidimensionalitate **TE**, Cercul, însă, poate transpune un chip, instituind **OP** perspectiva. Iar *per-spectus* nu înseamnă numai „ceea ce este penetrat (ca un obiect)” ci și „ceea ce este manifest (pentru un subiect)”. Per-spiciacitatea nu privește atât *crearea* unei perspective: *dinspre subiect* (confundat cu Subiectul), prin analogonul lui – *trupul* – , *înspre obiect*, cât *răsturnarea* perspectivei: *dinspre Subiect*, prin analogonul lui – *lucrul* – , *înspre subiect*, confundat cu *obiectul*. Nu „noi” sîntem cei care determină perspectiva, în calitate de subiecți, ci tocmai Subiectul, cel care se manifestă în calitate de obiect. Trans-focarea perspectivei subiectului este, astfel, mereu dublată și, de fapt, provocată de o trans-figurare a obiectului ca Subiect. Sau: mișcarea („cinetica”) subiectului este dublată de dezvăluirea („estetica”) Subiectului. Ne mișcăm încontinuu ca subiecți tocmai pentru ca invizibilitatea Subiectului să ne devină vizibilă, pentru noi, ca obiect. Există aici o anume inversare (și, simultan, cu o conversie) a (determinațiilor) raportului dintre vedere și tactilitate: nu mai vedem pentru a pipăi ci pipăim pentru a vedea. Mai mult, ochii par uneori să aibă... mîini, în vreme ce mîinile pare să aibă... ochi.

Simultaneitatea dintre cele două acțiuni – cea „cinetică” și cea „estetică” – înseamnă că unii pot vedea ca și cînd ar pipăi – cum i s-a întîmplat lui Ioan Evanghelistul, care, după fuga („cinetica” subiectului) spre obiect (mormîntul lui Iisus), s-a „oprit” pentru a „vedea” („estetic”, deci), ca și cînd ar pipăi, lipsa trupului – , iar alții pot pipăi ca și cînd ar vedea – cum i s-a întîmplat de astă dată lui Toma Geamănul, care, după

apariția lui Iisus („estetică“ Subiectului), s-a „mișcat“ pentru a pipăi („cintetic“, deci), ca și când ar „vedea“, prezența Trupului. Prin vederea lipsei trupului, Ioan „pipăia“ astfel prezența Trupul, prin pipăirea prezenței Trupului, Toma „vedea“ astfel lipsa trupului. Asupra raportului dintre vedere – și, în consecință, tematizarea limitei mediate (cunoașterea prin mediul fizic extern) – și tactilitate – și, prin urmare, tematizarea limitei imediate (cunoașterea prin mediul fiziologic intern) – vom reveni.

5.3.2. Trans-mutarea materiei – Tocmai o asemenea veritabilă pre-existență (pre-individualitate) a sfârșitului – a *télos*-ului – în fiecare *trans*-port (care, așa cum am văzut, constituie esența entelehiei aristotelice) trebuie încă precizată, pentru că, în fapt, nimic „înainte“ și nimic „după“ entelehie nu mai ek-sistă: „Așa e, în concluzie, mișcarea, iar faptul de a fi mișcat nu are loc decât în momentul în care entelehia există, și anume, nici înainte (πρότερον), nici după (ὕστερον)“¹⁶. Mișcarea nu mișcă oarecum „înainte“ transportatul. Și nici transportatul nu este mișcat „după“ mișcare. Altfel spus: *trans-portul* com-*portă* o *trans-figurare*. El *este trans-figurarea*. Sau, mai precis, *trans-portul* este *mișcarea* unei (trans-) **figurări** și, invers, **figurarea** unei *mișcări*. *Realitatea devine astfel cinemato-grafică*. De unde și ambiguitatea, în limba română, între „a purta“ (sens cinetic) și „port“ (sens figurativ). Obținem, deci, încă o formulare posibilă: *trans-port*-atul e un efect cinetic pasiv al (trans-) *figurației* active a unui port. Dar și invers, portul depinde întotdeauna de cum este (trans)purtat. Iar, dacă materia în-*semnată* este ceea ce forma devine de fiecare dată, asta mai în-*seamnă* că orice mișcare presupune o *trans-mutație a materiei* (de către sau, mai precis, prin formă). Mișcarea afectează materia

tocmai pentru că ea este o mișcare de figurare (specificare) a unei forme. Forma însăși se auto-afectează și tocmai de aceea ea (își) poate schimba materia (materialul) și, deci, figurarea. Forma are putere asupra materiei (adică a materialului), iar această putere se dezvăluie tocmai prin (ca) mișcare. *Substanța noastră ca subiecți depinde de felul în care (ne) mișcăm* (adică: *ne actualizăm*) *ca Subiecți. Gesturile noastre OP au*, prin urmare, „*putere*“ *asupra trupului nostru TE*.

6. Ek-stază și devenire – Putem acum înțelege mai bine avertismentul lui Heidegger. Într-adevăr, fascinanta teză aristotelică privitoare la coincidența dintre entelehie și transfigurare, care (de altfel) nu face decît să explicitizeze concepția sa asupra identității dintre mișcare și dezvăluire, a fost ulterior nu numai abandonată ci, mai rău, falsificată de posteritatea Stagiritului. Mișcarea a devenit, într-adevăr, obiectul unei *mechanici aplicate la niște corpuri deja existente (subzistente)*. Or, doctrina aristotelică reprezenta, din acest punct de vedere – cum ține să sublinieze Heidegger – nu numai împlinirea întregii filosofii antice grecești ci și culmea metafizicii occidentale. A gândi esența Occidentului coincide, de aceea, cu a-ți asuma comprehensiunea acestui concept ἔντελέχεια. Într-un fel, desprinderea civilizației occidentale de „restul“ lumii (tradiționale) are loc abia după ce ἔντελέχεια însăși a putut fi reiterată (în ignoranța aproape totală a filiației sale aristotelice și, uneori, într-un mod aparent, chiar „împotriva“ acesteia) sub forma funcției matematice, dimpreună, cu toate „avatarurile“ sale – geometria analitică a lui Descartes și algebra lui Viette. (Să nu uităm și faptul că aristotelismul pare să fi determinat și apariția

primelor elemente de algebră la arabi.) Evoluția acestui spirit a condus, în perspectiva conștiinței moderne, la inversarea raportului tradițional dintre materialul natural și cel artificial (în favoarea celui din urmă). Realitatea va deveni, în acest fel (ca să spunem așa), „termenul“ unui pro-dus „cartezian“. Realitatea fizică („materială“) era (re)pro-dusă de o „realitate“ metafizică („formală“); ea (re)prezenta acum trans-figurarea metafizicului prin însăși această pro-ducere fizică. Ceea ce a determinat nașterea *teoriei și tehnicii* „europene“ și, implicit, schimbarea din temelii a conceptului „european“ de *Phýsis*. Într-adevăr, natura avea să devină foarte curînd un fel de „materie primă“ a ek-(s)-perimentului și pro-ducției. Regăsim, și aici, aceeași teză aristotelică a *multiplicării* sau, totuna, a *(multi)plierii lui Unu*. De aici și pînă la definiția existenței, datorată lui Quine – a fi (a exista) înseamnă a fi (a exista ca) variabilă legată – este, ca să spunem așa, un singur pas. Fiindcă *orice lucru există* nu numai *ca simplu e-fect al multiplicării lui Unu* ci, mai ales, *ca rezultat al (auto-)a-fectării Ideii ca (multi)pliu ontico-ontologic*.

6.1. Di-fer(-)ență și trans-fer(-ență) – Să revenim, deci, la acele pasaje (din fragmentul nostru) referitoare la *devenire*, pasaje pe care le-am lăsat intenționat la urmă tocmai pentru că ele exprimă, într-o formă de o maximă concentrare, caracterul circular al mișcării ca auto-afectare. Ele debutează cu o afirmație de-a dreptul șocantă, și anume: dacă nimic nemișcat nu există, nici mișcarea nu mai este cu putință. Departe de a fi întîmplătoare, o asemenea (paradoxală) formulă revine suficient de frecvent în *Metafizica*. Iată încă o mărturie, oferită de aceeași carte **Z**: „În consecință,

trebuie să mai spunem că devenirea nu este posibilă dacă nimic nu preexistă (προϋπάρχουσι)¹⁷. Or, ceea ce preexistă materiei devenite și, mai mult chiar, ceea ce materia devine de fiecare dată, cum spune Aristotel, constituie tocmai forma (forma și materia, luate în mod universal). Fiindcă „forma este anterioară materiei și are mai multă ființă decît aceasta“¹⁸.

6.1.1. Schematismul pre-figurării devenirii –

Rămîne să vedem în ce fel mai apare determinată forma (forma și materia, luate în mod universal) în acest context al „relației“ sale directe cu materia (cu materialul)? Punem cuvîntul „relație“ în ghilimele nu pentru că el ar fi un termen propriu-zis ci doar pentru că relația aici vizată e, cum am remarcat deja, una cu „un singur termen“ – *forma*, a cărei valoare de πρὸς „En în raport cu materia („însemnată“) ni se relevă acum cu evidență. Dar, dacă, în raport cu materia „însemnată“, forma joacă tocmai rolul lui „Ev – din acest πρὸς “Ev – , nu același lucru îl putem spune despre „raportul“ ei cu materia luată æj καθόλου. Într-adevăr, Aristotel ne spune în mod explicit că înțelege „prin [...] formă, schema Ideilor (τὸ σχῆμα τῆς ιδέας)¹⁹. Se vădește acum, din nou, că formele nu constituie niște simple „Idei“ – *f* – ci *pre-figurările schematice ale tuturor (con-) figurărilor posibile* – adică *f* (). Dacă lucrurile n-ar sta tocmai așa, atunci Stagiritul ar fi spus (pur și simplu) formele sînt, toate, niște simple „Idei“. (Lipsa unui corespondent în traduceri moderne recepte pentru determinantul τῆς ιδέας în aproape toate edițiile este, din acest motiv, simptomatică.)

Or, de vreme ce orice schemă constituie pre-figurarea unei figuri, urmează că termenul „schemă“ desemnează, în fapt (și din nou), tandemul alcătuit

dintr-o formă – f – și o materie – $()$, această din urmă luată fiind, la rîndu-i, ὡς καθόλου. Între *schemă* – adică între $f()$ – și *imagine* – adică $f(x)$ – nu există nici o distanță, fiindcă imaginea însăși re-prezintă deja efectul „umplerii” schemei formale. *Staza schematică (pre-figuratoare) se actualizează, așadar, ca meta-stază (con-) figurată.* Devenirea se relevă a fi, la rîndu-i, nu numai efectul a două principii contrare – forma, f , și materia, $()$ – ci și acela al saturării unei anume **OP** *privației a compunerii lor.* Or, pentru că „termenul” ne-saturat (și, în consecință, privat) este mereu $f()$, urmează că:

(166) **hó pote** ~ *tò skhêma*,

respectiv:

(167) *tò skhêma* ~ $f()$.

Nesaturarea schemei formale – a lui $f()$ – complică (într-un fel) lucrurile pentru că ea ne conduce, implicit, la o nouă (și dificilă) problemă – cea a raporturilor existente între devenire, contrarietate și privație.

6.1.2. Subiectul devenirii contrariilor – Să reluăm, așadar, rezultatele noastre. *Devenirea se întemeiază pe două principii contrare*, și anume, forma – f – și materia – $()$ – luate într-un mod universal (ὡς καθόλου). Dar aceste două principii constitutive nu sînt deloc izolate pentru Aristotel pentru că, avertizează el (și în caz contrar), vom cădea în marea încurcătură de a nu mai putea pune nimic „sub” contrarii ²⁰. De aceea, Subiectul – adică cel care „stă” sub contrarii – reprezintă o denumire unică pentru tandemul formă / materie (luate aici într-un mod universal). Problema devenirii poate fi, deci, pusă în două feluri: (1) ca efect (cumulat) al unor *principii contrare* – forma, f , și materia, $()$, privite într-un

mod separat – , respectiv, (2) ca efect al saturării *privației* unei scheme (universale) – a formei și materiei, $f()$, luate într-un mod universal. Pentru autenticitatea acestei (duble) viziuni aristotelice stau mărturie mai multe pasaje din **Metafizica**. Iată doar unul dintre ele: „Privația e, în consecință, un fel de contrarietate. Ea e fie o ne-putință *determinată*, fie o ne-putință primită și *cuprinsă într-un Subiect*. De aici vine și faptul că, în vreme ce contrarietatea nu admite nici un intermediar, privația poate să aibă [unul sau mai multe]. Totul este, într-adevăr, sau egal sau in-egal, dar nu totul este egal sau in-egal decât în *Subiectul apt să primească egalitatea*. Dacă, prin urmare, devenirea în sînul materiei se face pornind de la contrarii (ἐκ τῶν ἐναντίων) și pur(pro)-cede (γίνονται) fie de la o (pre-)figurație și de la posesia acestei (pre-)figurații (ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς τοῦ εἶδους ἔξεως), fie, încă, de la o privație a formei (τῆς μορφῆς) și a (pre-)figurației (τοῦ εἶδους), este evident că orice contrarietate va fi o privație, dar nu și că orice privație va fi o contrarietate. Iar cauza rezidă în faptul că *Subiectul care a fost privat poate fi astfel în mai multe feluri* [specifice] fiindcă numai *termenii extremi* (ἐξ... ἐσχάτων) din care provin schimbările pot fi, cu adevărat, contrarii“²¹. (Sublinierile ne aparțin.) De ce anume specia (luată aici în mod universal) – mai precis, așa cum am tradus noi: pre-figurația – se raportează nu numai la privație ci și la *posesie*, cîtă vreme forma însăși o poate face, în ce privește implicarea noastră în calitate de subiecți (aperceptivi), doar la privație vom vedea în altă parte.

6.1.3. Privație și contrarietate. Prima ocurență coruptă (inedită) a lui OP – Traducerea, acreditată în multe din versiunile moderne ale **Metafizicii**, a liniilor

1055b, 12-13 prin: „fie de la o formă (τοῦ εἶδους) și de la posesia formei (τοῦ εἶδους), fie de la privația unei forme (τῆς μορφῆς) și a unei (pre-)figurații (τοῦ εἶδους)“ nu are, ni se pare (și prin comparație, evident, cu propria noastră versiune), o întemeiere adecvată. Cel mai important argument împotriva unei asemenea traduceri ni-l oferă însuși textul aristotelic, care face o deosebire netă între specie, pe de-o parte, și formă, pe de altă parte. Or, în contextul în care cei doi termeni intervin în unul și același pasaj, înseamnă că autorul însuși conta (la acea vreme, cel puțin) pe *diferența* lor și nicidecum pe bogăția de sinonime a limbii grecești... Dar chiar și în cazul contrar (acela al unei confuzii, mai mult sau mai puțin voluntare, dintre „formă“ și „specie“), nu s-ar mai înțelege de ce forma „aflată în posesie“ apare ca εἶδος, în timp ce forma privată este redată prin μορφή, în contextul în care această „formă“ însăși – „aflată în posesie“ (adică, din nou: εἶδος) – apare, totuși (ulterior), și „alături“ de forma autentică (μορφή), dar, de astă dată (și, oarecum, împotriva definiției sale), ca „formă“... privată (adică exact cum apare forma însăși, cea „autentică“ τῷ εἶδους καὶ τῆς μορφῆς). În fapt, εἶδος-ul din text ar trebui să fie mai curînd contrariul lui μορφή... Ce vrea să ne spună, deci, Stagiritul? Că devenirea purcede din niște principii cu adevărat contrare – forma și materia, luate în mod universal – , dar că, de vreme ce aceste două principii alcătuiesc o unitate (care rezidă, precizează Stagiritul, în *Subiectul* însuși) ele determină o contrarietate subalternă – aceea dintre perechea lor ne-saturată (privată) și perechea lor saturată (ne-privată). Această din urmă contrarietate nu este, însă, asemenea celei survenite în cazul celor două principii ale devenirii, căci orice privație (ne-saturare)

cunoaște mai multe grade (de saturare) intermediare, ceea ce e imposibil pentru principiile (cu adevărat) contrare. Abia în acest (special) context intervine ocurența lui $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$, care poate fi, la rîndu-i, privată (ne-saturată). Putem, așadar, spune că avem de-a face și aici cu o anume contrarietate între $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$ τ și, respectiv, $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$. Doar că o atare contrarietate se deosebește de cea (de asemenea sublaternă) angajată prin forma zisă „autentică“ $\sim$ $\mu\omicron\phi\phi\eta$ – pentru că ea poate, totuși, constitui „obiectul“ unei posesii. De aceea, nu este totuna a fi privați de ceva ce știm, adică de o specie determinată de privație, și a fi privați, ca Subiecți, de ceva ce nu știm, adică de o formă încă nespecificată de privație, mai precis, de ceva ce nu există încă (pentru noi). Regăsim, din nou, aceeași diferență dintre formă și specie, la care, cum spuneam, vom reveni cu un alt prilej.

Interpretarea aceasta e singura în măsură să asigure unitatea (și, ca atare, coerența) pasajului nostru pentru că, într-adevăr, Aristotel vorbește, încă de la început, despre cele *două sensuri ale privației* (în relația ei cu contradicția): (1) ne-putința *determinată* (adică specifică), respectiv, (2) ne-putința *care vizează un Subiect* (adică ne-specifică, încă). Prima alternativă se suprapune perfect peste privația speciei, cea de-a doua peste cea a formei. Se vedește, astfel, acum că privația *schemei formale privește Subiectul*. Într-adevăr, din (163) și (166), rezultă:

(168) *tò Hypokeímenon* $\sim$ *tò skhêma*.

Exemplul (imediat următor!) pe care ni-l oferă Stagiritul e, din acest punct de vedere, revelator: „o dată

vrem să spunem, pur și simplu, că lucrul (Subiectul – n.n.) a suferit o privație, altă dată este vorba despre o privație limitată (a speciei – n.n.) în raport cu timpul sau cu o anumită parte a lui“²². Dar cel mai important lucru de subliniat în acest context este, poate, acela că, spre deosebire de Platon, pentru Aristotel, *raportul dintre universal și individual* nu mai revine la unul dintre o materie „pură“ și o formă „pură“ (de vreme ce termenii raportului se constituie chiar prin compunerea celor două principii) și, ca atare, el *nu mai angajează contrarietatea ci privația*. Individualul reprezintă astfel doar efectul saturării universalului.

Revenind, aşadar, la raportul dintre privație și contrarietate, am putea conchide că, bunăoară: (1) lucrurile însele pot să fie **(OP)** ne-colorate în chiar Subiectul lor, dar, că (2) odată ce ele *sînt* **(OP)** colorate, privația pre-supusă de faptul (inițial) de a fi ne-colorat poate avea variate grade intermediare, grade care se instituie ca tot atîtea culori **(TE)**. *Staza devenirii depinde de contrariile Subiectului, meta-staza devenirii depinde privația Subiectului. Contrarietatea pro-vine dintr-un Subiect, privația pro-duce un subiect*. Pentru că Subiectul ad-vine **(OP)** „înainte“ contrariilor, în vreme ce privația a(d)-duce **(TE)** „după“ subiectul. Această ad-venire **(OP)** a Subiectului contrariilor este sugerată, de altfel, și de alte texte. E vorba, mai precis, de un fragment semnalat de același Hermann Bonitz în al său ***Index Aristotelicum***²³, care coincide cu contextul unei *noi și inedite ocurențe (corupte) a lui OP*. Ne grăbim s-o cităm, nu înainte, însă, de a aduce omagiul nostru lui Bonitz însuși (atît de ocultat, dar, paradoxal, atît de prezent – în „calitate“ de anonim, desigur – în cele mai neașteptate dintre exegezele contemporane), cel care

a fost (repetăm) singurul în măsură să descopere încă două asemenea ocurențe corupte ale lui **OP**, trecute cu totul cu vederea de comentatori, și încă zece ocurențe autentice ale aceluiași **OP**: „Căci așa cum afirmația se opune de fiecare dată negației (ὥς γάρ ποτε ἢ κατ'άφασιν πρὸς τὴν ἀπόφασιν), ca, de pildă, faptul de «a fi așezat» față de faptul de «a nu fi așezat», tot așa și lucrurile (*habitus*-urile – n.n.) care cad sub acestea două sînt opuse, ca, de exemplu, «cel așezat» față de «cel ne-așezat»“²⁴. Concluzia Stagiritului e aceeași cu cea formulată deja în **Metafizica** : „Este, prin urmare, manifest că privația și posesia nu sînt opuse în același sens ca și relativii“²⁵. Deși pare straniu, orice negație posibilă a oricărei afirmații posibile ne ține, încă, prizonierii a ceea ce tocmai (ne închipuim că) negăm. Din acest motiv, a fugi de ceva (chiar dacă din rațiuni „superioare“) nu înseamnă și a te elibera de acel ceva. Expresia „de ce fugi nu scapi“ nu are, deci, nici o conotație topică (în sensul că, în cele din urmă, „ceva“ însuși te-ar ajunge) ci logică (în sensul că, într-un anume fel, acel „ceva“ te-a și ajuns deja). Atît afirmația cît și negația se raportează, în fond, **OP** la unul și același Subiect. Asupra raportului dintre **OP** și termenii relativi vom mai reveni.

6.1.4. Trans-ferul di-ferenței ontologice – Devenirea pro-vine, prin urmare, din contrarii, adică (adaugă Stagiritul) din niște termeni *extremi* – ἐξ ἐσχάτων. Pentru că extreme (cu adevărat) sînt numai contrariile. Or, pentru că „sub“ contrarii trebuie să „punem“ întotdeauna un Subiect, care le „pătimește“, vom obține relațiile:

(169) τὸ Hypokeímenon ~ τὸ éskhaton,

respectiv, luînd în considerare pe (157):

care poate fi, de altfel, dedusă și din (114) și (122). Din acest punct de vedere, „*mișcarea*“ *Subiectului coincide cu însăși escatologia* (împlinirea) *lui*. Mișcarea însăși e, în acest fel, **OP** pre-determinată de propriul ei sfârșit. Sau, altfel spus, schema escatologică a mișcării se con-figurează ca sfârșit încă de la începutul ei. De aceea, nu trebuie „mai întâi“ să așteptăm „capătul“ – *éskhaton*-ul – mișcării pentru ca ea să facă „mai apoi“ loc unei anume „dez-văluirii“ – *apo-kálipsis* – , fiindcă apocalipsa mișcării nu (mai) are nici un „loc“. Orice mișcare **TE** este, în cele din urmă (adică escatologic), efectul **OP** al unei Mișcări apocaliptice (de dezvăluire).

Devenirea re-prezintă e-fectul auto-a-fectării de sine a di-ferenței ontologice. Or, simultaneitatea dintre acest *re* cuprins în mai sus pomenita *re-prezentare* a a-fectării și, respectiv, e-fectul *ferenței* conținut în di-ferența ontologică ne conduce la concluzia după care devenirea constituie *re-ferința* unei anume *duble „prezențe“* (ontico-ontologice) sau, mai precis (cum am văzut deja), a prezenței unei Absențe. Pentru a di-feri de (ca) ontic, ontologicul trebuie să se dezvăluie, să intre în act, adică să (se) „miște“ pentru că *auto-a-fectarea re-prezintă mișcarea însăși*, care (la rîndul ei) devine referința a-fectării. Or, se relevă acum că nu există nici o distanță între ceea ce mișcă – di-ferența, δια-φορά – și ceea ce e (deja) mișcat – trans-feratul, φερό-μενον – pentru că numai di-ferența ontologică poate asigura posibilitatea unei de-veniri (schimbări) a onticului în genere. (Altfel spus, di-ferența e întotdeauna deja „ferată“.) Într-adevăr, orice subiect (**TE**) devine un alt subiect (**TE**) doar dacă, pe o *cale* sau alta, el este (trans-) *ferat*

dintr-un loc într-altul. Acest din urmă trans-fer n-ar fi, însă, deloc cu putință dacă devenirea n-ar fi a-topic (adică **OP**) pre-determinată de unitatea ne-di-ferențiată a trans-ferului, unitate pe care numai di-ferența ontologică a Subiectului (**OP**) în raport cu subiectul (**TE**) o poate revela. Pentru că, într-adevăr, orice transfer orizontal are „loc“ dintr-un punct (a-topic) de vedere vertical; el vizează, practic, un *á-topos* care nu mai are un alt „loc“. A *trans-fera*, deci, un subiect dintr-un loc într-altul are, de aceea, „loc“ în (ne-)locul Sub-iectului. În-locuirea di-feriților subiecți – in-ferența lor – presupune *trans-ferul locuirii* Subiectului, adică *trans-locuția* lui.

6.2. En-telékhēia și teleía dia-phorá – Pentru a putea aborda acum (în mod efectiv) problema explicitării fragmentului mai sus citat din cartea a III-a a *Metafizicii*²⁶ să trecem rapid în revistă încă un ultim pasaj revelator din cartea a X-a, consacrat aceleași probleme a devenirii.

6.2.1. Di-ferența de pe urmă sau Despre hiperbola simbolului – El are, cum vom vedea, darul de a face o legătură directă între ceea ce reprezintă conceptul fundamental al devenirii aristotelice – entelehia – și, respectiv, unitatea principiilor contrarii ale generării acesteia din urmă, exprimate de noi (mai sus) prin diferența ontologică. Căci, semnificația **OP** a celor două principii contrare este, de fapt, una și aceeași ne-diferențiată: „Atunci când vorbim despre împreună (τὸ ἅμα) și despre separat (τὸ χωρῖς) nu trebuie să înțelegem că am avea de-a face cu o succesiune (τὸ ἐφεξῆς) ci cu Unu (ἓν)“²⁷. Alternanța fundamentală nu vizează, cum am văzut deja, o succesiune a principiilor ci simultaneitatea lor – a Unului și a Multiplului – în

calitatea lor de principii contrare. Revenim, astfel, la aceeași soluție (paradoxală) a Unului-Multiplu. Ceea ce, într-o formulare mai simplă, înseamnă, din nou, că orice succesiune este **OP** pre-determinată de Unu pentru că nici o separare n-ar fi cu putință dacă, în prealabil, n-ar exista ceva care să fie unit.

Dar iată și textul (preliminar) din **Metafizica X**: „Astfel, cele ce se deosebesc după gen (γένει) nu au o cale [comună] (οὐκ ἔχει ὁδὸν) [între ele], căci genurile sînt mult prea îndepărtate unul de celălalt fiind, practic, incomparabile. În privința celor care diferă, însă, *în specie* (δ' εἶδει), devenirea lor (αἱ γενέσεις) prinde ek-sistență din contrarii (ἐκ τῶν ἐναντίων), considerate ca niște extreme (ὡς ἔσχατων). Or, această distanță (διάστημα) dintre extreme și, prin urmare, dintre contrarii este cea mai mare. Ceea ce este de-săvîrșit (τέλειον) în fiecare dintre genuri este tocmai acest maxim (μέγιστον), pentru că el nu mai poate fi de-pășit (οὐ μὴ ἔστιν ὑπερ-βολή). Iar de-săvîrșitul este acela în afara căruia (ἔξω) nimic nu mai poate fi cuprins. Într-adevăr, *diferența perfectă* (τελεῖα διαφορά) *are*, într-adevăr, *un sfîrșit* (τέλος) și tot așa *numim perfect ceea ce are un sfîrșit*. Fiindcă nimic nu ek-sistă în afara (de)săvîrșitului (τοῦ τέλους... ἔξω) fiindcă, în toate privințele, el este termenul din urmă (ἔσχατον), care în-văluie (περιέχει) tot restul. Tocmai de aceea, nimic nu poate să ek-siste în afara (de)săvîrșitului, iar perfectului nu-i lipsește nimic. Rezultă astfel că *orice contrarietate este o diferență perfectă*“²⁸. (Sublinierile ne aparțin.) Departe de a fi o creație teoretică *ex nihilo*, argumentul ontologic al lui Anselm – care invocă aceeași ultimă perfecțiune – este expresia unei di-ferențe perfecte, fie ea aceea dintre Creator și creatură.

Pentru că cele ce diferă în specie (adică, aici, după con-figurație) prind să ek-siste devenind după (din) contrarii, urmează că aceste contrarii (ale devenirii) sînt forma și, respectiv, materia (luate în mod universal), adică tocmai perechea de concepte pe care am definit-o mai sus. Dar, în calitatea lor escatologică, extremele presupun o distanță maximă între ele – distanța angajată printr-o di-ferență *perfectă*. Așadar, orice „urmare“ succesivă este **OP** pre-determinată de ceea ce se dezvăluie abia „la urmă“, ca di-ferență. Pentru că „ferența“ instituită de δια-φορά anticipează perfecțiunea acesteia ~ τελεία δια-φορά:

(171) *hê en-telékheia ~ hê teleía dia-phorá.*

Dar, pentru că orice diferență a contrariilor e **OP** perfectă ~ τελεία – și pentru că mișcarea pro-vine din contrarii, urmează că orice mișcare are o urmă perfectă, ea constituind mereu o év-τέλεχεια. De aici, vom obține:

(172) *hó pote ~ tò téleion,*

care nu face decît să reia, într-o formă aproape identică, pe (159). Din acest motiv, am putea spune, că *de-venirea (TE) pro-vine întotdeauna dintr-o ad-venire (OP) a perfecțiunii di-ferenței* (în fiecare dintre momentele succesiunii sale). De-venirea este deci, un e-fect al auto-a-fectării di-ferenței „de pe urmă“. Sau, cu alte cuvinte, *de-venirea con-figurează (ca imagine) sur-venirea (schemei pre-figuratoare a) celui de pe urmă, adică a celui deja (de-)venit*. Apocalipsa imaginii ca ad-venire a schemei coincide cu o mișcare apocaliptică a schemei însăși. În fine, de vreme ce orice „pas“ al succesiunii mișcării presupune, simultan, a păși împreună cu urma pentru a de-păși urma însăși, vom obține, ținînd seama și de textul

original:

(173) **hó pote** ~ *hê sym-bolê*,

(174) **tò eînai** ~ *hê hyper-bolê*.

De-venirea este hiper-bola sur-venirii unui sim-bol.
De unde mai rezultă și că hiperbola **TE** este întotdeauna **OP** pre-determinată de un simbol. Sau: hiper-bola însăși este imposibilă dacă nu există o cale "óðós – simbolică de (de)pășit.

6.2.2. OP și ad-venirea de-venirii – Această pre-determinare a de-venirii de către ceea ce ad-vine prin ea răstoarnă cu totul concepția clasică asupra *sensului* (vectorului) *actualizării* timpului (și mișcării) pentru că, într-adevăr, se vedește acum că, pentru Aristotel, *originea succesiunii clipelor unei Mișcări nu mai rezidă într-un trecut ordinal ce învăluie succesiv viitorul, ci, dimpotrivă, tocmai într-un Viitor cardinal care învăluie simultan trecutul*. Săgeata timpului se întoarce în ea însăși; ea se închide din nou într-un Cerc. Sau, încă mai precis, Timpul se închide (mai întâi) sub forma învăluirii trecutului în Viitor, dar se deschide (apoi) ca Viitor deja trecut. Numai închiderea Timpului ce Vine poate face loc deschiderii timpului ce trece. Această dublă mișcare de Ad-venire a celui care Învăluie și a de-venirii celui învăluit, adică tocmai a închiderii **OP** a unei deschideri **TE** a mișcării însăși apare la M. Heidegger sub forma binecunoscutei expresii *vorlaufende Entschlossenheit* – „rezoluția devansantă“ – , al cărei echivalent conceptual (cu sens ontologic) ar putea fi chiar „închiderea care deschide“ a lui Constantin Noica. Iată doar una dintre probele lapidare oferite de

Sein und Zeit : „Nu există un sfârșit în care *Dasein* încetează pur și simplu să fie, deși acesta *există*, totuși, într-o manieră finită. În acest fel, viitorul autentic – cel prin care se temporalizează, în mod primar, temporalitatea, care, la rîndul ei, constituie sensul rezoluției devansante, se dezvăluie, el însuși, ca săvîrșit“²⁹. Cum se vede, expresia heideggeriană (ca, de altfel, și cea nicasiană, cea a „închiderii care deschide“) constituie un pandant pentru mai sus pomenita Închidere prin care en-telehia deschide posibilitatea mișcării.

Meta-staza timpul nu este atît o „curgere“ cît o „rostogolire“. Liniaritatea timpului este o iluzie existențială creată de mișcarea „roții“ ființiale a Timpului. Timpul însuși nu este atît caierul cît fusul. Sau: mișcarea timpului în (en) „telehie“ re-găsește mereu, ca fapt, ceea ce (credem noi) pare a fi găsit abia la urmă... Pentru că, în (cele din) urmă, *orice trecut este pre-determinat de un Viitor anterior*. Tocmai de aceea, reluînd rigorile diferenței ontologice, trebuie să constatăm că *deși timpul **TE** pare să de-vină din trecut spre viitor, Timpul **OP** sur-vine din Viitor spre trecut*. Sau: deși timpul pare să de-vină în calitatea lui de succesiune a anteriorului și posteriorului, Timpul însuși *sur-vine* (oarecum „vertical“) în calitatea lui de *Postero-Anterior*. Această din urmă notație vizează punerea în evidență a sensului sur-venirii en-telehiei aristoteliciene în ceea ce, în **Fizica**, Aristotel însuși a numit a fi Antero-Posteriorul oricărei mișcări. Din punct de vedere „intra-temporal“, sur-venirea Viitorului poate lua forma unei *ad-veniri*, termen menit să reamintească sensul original și, în consecință, autentic (abandonat, din păcate, în limba română) al „a(d)-venirii“ – acela de a

desemna tocmai „a(d)-venirele“ („venitorele“), adică Viitorul (**OP**). Oricît ar putea să pară de paradoxal, Viitorul *pre-ek-sistă*. Sau altfel spus, *Viitorul este mai vechi chiar decît trecutul...* Și, încă: Viitorul este Anterior... anteriorului însuși. Aceste rezultate constituie tot atîtea importante argumente în favoarea primordialității **OP** a Viitorului în raport cu cele trei momente (distincte) ale timpului.

Anterioritatea **OP** a Posteriorului în raport cu orice anterior **TE** constituie, însă, nu numai o speculație pe marginea Prezenței lui *télos* în *en-teléheia*. Ea beneficiază în **Fizica** de mărturii de-a dreptul explicite: „Dacă nu vom raporta mereu punctul care divide Timpul (clipa – n.n.), care îl împarte în anterior și posterior, la ceea ce, pentru lucru, constituie Posteriorul, același lucru va fi, în același Timp, ceva care este și ceva care nu este și care, odată devenit, nu mai este. Ce-i drept, punctul este comun celor doi, atît anteriorului cît și posteriorului și el este același și Unu numericește (ταὐτὸν καὶ ἓν ἄριθμῶ), dar după definiție nu este același (λόγῳ δ' οὐ ταὐτόν), căci este sfîrșitul unuia și începutul altuia. Și totuși, cît privește lucrul, el aparține întotdeauna Posteriorului“³⁰. Cum se vede, *primordialitatea Viitorului în raport cu orice anterior reprezintă o consecință directă a primordialității lui OP* – exprimat în text prin ταὐτὸν καὶ ἓν ἄριθμῶ, care verifică pe (12) și pe (36) – în raport cu **TE** – exprimat în text prin λόγῳ δ' οὐ ταὐτόν, care verifică pe (13) și pe (15). Dar angajamentul **OP** al Viitorului poate fi explicat (după Aristotel) chiar și în termenii Ad-venirii de-venirii. Într-adevăr, dacă *télos*-ul acestei stranii Ad-venirii (cel cuprins în *en-telehie* sau în diferența de-săvîrșită) pre-determină mereu ceea ce de-vine, înseamnă că De-venitul – în calitatea lui de

termen final (escatologic), (de)săvârșit al de-venirii – , se confundă, practic, cu Ad-venitul și că, în consecință, *ceea ce va să de-vină – Ad-venitul (OP)* adică – *este Prezent din chiar „primul“ moment (TE) al ek-sistenței de-venirii sale.*

În această nouă perspectivă, textul nostru din **Metafizica B** va trebui, așadar, rescris (uzînd, și de astă dată, de majusculele), după cum urmează: „În plus, dacă devenirea și mișcarea există, atunci este, de asemenea, necesar, să fie și o limită (πέρας), căci nici o mișcare nu este infinită ci toate au un sfîrșit (τέλος). Și nimic nu poate să devină în afară de cel care este deja Devenit. Iar cel ce va să devină (Devenitul – n.n.) trebuie să existe simultan din chiar primul moment al devenirii“³¹. (Asupra sensului gramatical al felului în care temporalitatea însăși este angajată în acest extraordinar fragment vom reveni.) Contrar aparențelor, asemenea foarte prețioase texte sînt departe de a fi „singulare“ în corpusul aristotelic. Iată, de pildă, unul tot pe atît de tranșant în „stranietatea“ lui, care aparține (controversatei) cărți **K** a **Metafizicii**: „Trebuie, prin urmare, ca ființarea mobilului (τὸ κινούμενον εἶναι) să fie cuprinsă *deja* în acel ceva (ἐν ἐκείνῳ) plecînd de la care (ἐξ) este el mișcat [...] ; și, încă, el mai trebuie să se fi mișcat *deja* (κινεῖσθαι) spre celălalt și să fi devenit *deja* (γῆγνεσθαι) întru el“³². Obținem cu aceasta încă o posibilă explicitare (în sens hermeneutic) a expresiei heideggeriene – *vorlaufende Entschlossenheit* – ca și a celei nicasiene – „închiderea care se deschide“. Acest pasaj constituie, cum se vede, pandantul celui cuprins în cartea **B** și confirmă, cel puțin, faptul (devenit notoriu) că textul cărții **K** reprezintă produsul unei redactări ulterioare epocii Stagiritului, mai precis, una care are

(însă) la bază o compilație (sau un catalog) a (al) cărților **B**, **Γ**, **E** ale *Metafizicii*.

6.3. Tangența Timpului la timp – Toate aceste revelatoare texte precum și concluziile la care am putut ajunge (pornind de la ele) demonstrează că pre-determinarea trecutului **TE** de către Viitorul **OP** este, dintr-un punct de „vedere“ ontologic, pandantul pre-existenței (și, încă: pre-subzistenței) unei limite (frontiere) ~ $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ – a timpului **TE**, care este, evident (așa cum am mai subliniat), Timpul **OP**. Or, asta mai înseamnă, pe de-o parte, că, în calitatea lui de limită (frontieră) perpetuă a tran(s)-iectoriei devenirii, *Viitorul Subiectului simultan pre-figurat este mereu tangent trecutului subiectului succesiv* și, ca atare, *con-figurat*. O asemenea specială „tangență“ a Subiectului (transcendental) cu subiectul (aperceptiv) poate fi tra(ns)-sată (ca urmă) în chiar punctul în care Subiectul tra(ns)-iectoriei a-tinge sub-iectul care tran(s)-sit-ează. În fine, pe de altă parte (dar într-un mod cu totul *analog*), *Trecutul Subiectului simultan pre-figurat este mereu tangent viitorului sub-iectului succesiv* și, ca atare, *con-figurat*. Ceea ce vrea să mai spună că Viitorul (transcendental) vizează un Anterior care pre-figurează orice viitoare con-figurare (aperceptivă). Am putea, deci, conchide (folosind același „limbaj“ tri-gono-metric) că, *din unghiul de vedere al Viitorului (transcendental)*, *Prezentul constituie chiar tangenta prezentului trecut (aperceptiv)* și că, într-un mod cu totul *analog*, *din unghiul de vedere al Trecutului (transcendental)*, *Prezentul constituie chiar tangenta prezentului viitor (aperceptiv)*. Indiferent, însă, de „(tri)unghiul de vedere“ în care ne-am putea situa, *Viitorul Anterior a-tinge deja, ca Prezent,*

prezentul însuși. Iar atingerea decurge tocmai din *di-ferența privată* dintre Prezentul transcendental și prezentul apercptiv și, ca atare, în cazul nostru (și pentru a spune astfel), din „perpendicularitatea“ (cardinalitatea) Prezentului transcendental „pe“ prezentul apercptiv. Dar această din urmă diferență ontologică, privată în (auto-)a-fectarea sa, vizează pînă și Viitorul Anterior pentru că, mai întîi (și din unghiul de vedere al Viitorului), *diferența dintre viitorul tra(ns)-iectoriei subiectului apercptiv și tangenta Subiectului transcendental reprezintă tocmai diferența ontologică dintre viitor și Viitor*. Sau, reluînd încă o dată formulările pe care le-am folosit mai sus: *Viitorul pre-figurat în Prezența* (prin absență a) *Subiectului este mereu tangent viitorului con-figurat prin prezența subiectului*. Așadar, un Viitor **OP** nu poate fi niciodată con-figurat ci doar pre-figurat. Dar și, invers, orice Viitor ce poate fi con-figurat nu este un Viitor **OP** autentic, ci, dimpotrivă, doar un viitor **TE**. Respectiv – din (tri)unghiul de vedere al Anteriorului – , *diferența dintre trecutul tra(ns)-iectoriei subiectului și tangenta Subiectului re-prezintă tocmai diferența ontologică dintre trecut (anterior) și Trecut (Anterior)*. Sau, reluînd aceleași tip de expresii (formulate mai sus), *Trecutul pre-figurat în Prezența* (prin absență a) *Subiectului este mereu tangent trecutului con-figurat prin prezența subiectului*. În consecință, un Trecut (Anterior) **OP** nu poate fi niciodată con-figurat ci doar pre-figurat. Dar și invers, orice Trecut (Anterior) ce poate fi con-figurat nu este un Anterior **OP** autentic, ci, dimpotrivă, doar un anterior **TE**. Am putea, deci, adăuga că, dacă anterioritatea Viitorului con-figurează trecutul, Anterioritatea sa pre-figurează, dimpotrivă, Originea. Or, a pre-figura

Originea înseamnă a o situa în Viitor. Din toate astea urmează, aşadar, că Viitorul Anterior (**OP**) este, în fond, Originea pre-figurată a tuturor momentelor temporale con-figurate (**TE**). Asupra diferenţei dintre valoare transcendentală şi cea apercceptivă a Viitorului şi Trecutului (sau într-un limbaj tipic fenomenologic: a Imaturului şi Imemorialului, pereche exemplară care ne oferă paradoxalul portret mitic al tânărului cu părul alb), vom reveni pe marginea altor importante texte aristotelice.

Pre-determinarea momentelor timpului în *télos-ul en-telehiei* Timpului revine la ceea ce Heidegger numea a fi deja în **Sein und Zeit** „sensul primar“ al ek-sistenţialităţii: „Trebuie ca semnificaţia temporală a expresiilor citate (cele referitoare la însăşi denumirea momentelor ek-statice ale timpului – n.n.) să fie alta. Căci, «(î)nainte» din «î(n)-nainte» indică într-un asemenea mod viitorul încît, în general, el face pentru prima oară posibil ca *Dasein-ul* să fie, la rîndu-i, în așa fel încît să meargă într-acolo de la sine, *din* chiar propria sa puterea de a fi. De aceea, faptul – întemeiat pe viitor – de a-se-proiecta (în)spre acel ceva «avut-în-vederea-lui-însuși» reprezintă caracterul de esență al *existențialității*. *Sensul primar al acesteia din urmă este viitorul*“³³. Respectiv: „noi am numit întotdeauna viitorul ca fiind primordial. Ceea ce vrea să mai spună că viitorul posedă o anume prioritate în cadrul unității ekstactice a temporalității originare și autentice și că aceasta se întîmplă mai ales atunci cînd temporalitatea însăși nu mai rezultă dintr-o simplă acumulare sau dintr-o succesiune a ekstazelor (**TE** – n.n.) ci se temporalizează de fiecare dată (**OP** – n.n.) în co-originaritatea acestora [...] Temporalitatea originară și autentică se temporalizează plecînd de la viitorul

autentic (Viitorul **OP** – n.n.), și anume, în așa fel încît, în calitatea ei de a fi fost (deja) cea care vine, ea trezește, totuși, pentru prima oară, prezentul. *Fenomenul primar al temporalității originare și autentice este viitorul*³⁴. Punerea în evidență a acestui caracter ek-static al timpului în **Fizica** nu ține, însă, numai de semnificația esențială a unor analize (ce-i drept) contextuale, menite să dovedească primordialitatea Posteriorului (și, deci, a *télos*-ului) în raport cu orice succesiune anterioară. Ea relevă, cum vom constata în continuare, de însuși *modul de exprimare* al gândirii Stagiritului.

7. Timpul ek-static – Din acest motiv, nu este deloc întîmplător să regăsim același caracter ek-static al temporalității și în cazul mișcării. De astă dată, însă, de o manieră *explicită*. Fiindcă, dacă timpul și spațiul constituie (pentru a spune astfel) „existențialele” lui *kínêsis*, atunci ele trebuie să-și dobîndească felul de a fi tocmai de la aceasta din urmă. Din acest motiv am insistat atît de mult asupra clarificării sensului entelehiei aristotelice, ca unul conducător și, în același timp, revelator pentru dezvăluirea naturii timpului (și spațiului) însuși.

7.1. Mișcare și ek-stază – Cea care pare să fi descoperit pentru prima oară acele revelatoare pasaje din **Corpus Aristotelicum** care ne înfățișează *ad litteram* caracterul ek-static al mișcării (așa cum se relevă el în viziunea Stagiritului) și, prin urmare, analogia dintre doctrina timpului din **Fizica IV** și, respectiv, temporalitatea ek-statică din **Sein und Zeit** este aceeași (surprinzătoare) H. Conrad-Martius³⁵. Concluziile cercetărilor sale, care au putut trece neobservate numai

datorită circulației restrânse a revistei în care fuseseră ele publicate, au putut fi regăsite (de o manieră, probabil, independentă) și lansate ulterior în circuitul internațional al comentariilor aristotelice datorită excelenței exegeze a lui Pierre Aubenque. Ele pun, din nou, în discuție oportunitatea unor traduceri (mult prea „libere”) care schimbă, practic, sensul textului original și, prin urmare, semnificația doctrinei Stagiritului privitoare la esența temporalității autentice.

Într-adevăr, în importanta sa teză ***Le problème de l' être chez Aristote***, al cărei principal merit este, cum se știe, acela de a fi insistat (pentru prima oară) asupra caracterului aporematic (paradoxal) *asumat* al soluțiilor Stagiritului, filosoful francez ține să semnalaze câteva neașteptate (dar simptomatice) neglijențe survenite în traducerea unor importante pasaje din ***Fizica IV***. E vorba, mai precis, tocmai de acelea care se referă la mai sus pomenita natură ek-statică a lui *kínêsis* : „Asupra caracterului «extatic» al mișcării, cf. ***Fizica IV***, 12, 221b 3: Ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον. În mod obișnuit, ἐξίστησι s-a tradus cu «desfăcut», în sensul de: «distrus». Dar verbul ἐξιστάναι nu are niciodată acest sens. După dicționarele lui Bailly și Liddell-Scott (*sub v*), el înseamnă: «a face să iasă din...», «a (se) pune în afara sa» și, prin urmare, «a plonja în extaz» (cf. ***Retorica***, III, 8, 1408b 36). Vom traduce, așadar: «Mișcarea face ca subzistentul să iasă din sine însuși». Mișcarea e tocmai aceea prin care sub-zistentul (τὸ ὑπάρχον pare a fi aici sinonimul lui τὸ ὑποκείμενον) [...] nu poate să se mențină în ființă decît în calitatea lui de ek-sistent. Această ek-sistență, respectiv, acest ek-staz, se manifestă în structura ritmată a timpului, care este *număr* (221b 2). Desigur, o asemenea «izbucnire» a

ființei care, prin mișcare, este pusă «în afara ei» are ca efect uzura (κατατῆκει, 221a 32), respectiv, «îmbătrânirea» (γηράσκει, *ibidem*) și, în final, distrugerea (φθορᾶς, 221b 1), dar toate acestea nu sînt, în fapt, decît niște efecte ale caracterului fundamental extatic al mișcării însăși³⁶.

7.2. Dublul sens al dislocării – Aceeași interpretare o găsim la Tugendhat³⁷. Atari neașteptate și, tocmai de aceea, prețioase pasaje constituie tot atîtea mărturii în favoarea existenței unei doctrine aristotelice consacrate naturii ek-statice a mișcării. Ele nu sînt, de altfel, singulare. Cel de-al doilea pasaj din **Fizica IV**, bunăoară, este chiar mai explicit decît primul. El afirmă, în modul cel mai direct, că „orice mișcare e, prin natura ei, ek-statică (μεταβολὴ διὰ πᾶσα ἐκστατικόν)“³⁸. Caracterul ek-static al mișcării este, cum se vede, rezultatul aceleiași dis-locări a subiectului (**TE**) în Subiect (**OP**). În ciuda clarității lor, toate aceste pasaje comportă, totuși, cîteva importante precizări. Fiindcă se vădește acum (ceea ce anunțasem încă mai înainte, și anume) că sensul dislocării – ca și acela al meta-stazei sau (de ce nu și mai ales) al ek-stazei – depinde, în cele din urmă, de punctul de „vedere“ în care ne situăm. Astfel, din perspectiva subiectului, mișcarea este, desigur (și întotdeauna), o anume dis-locare, deși aceasta nu înseamnă că mișcarea însăși n-ar avea un loc (locul prealabil al subiectului este deja presupus). Doar că, așa cum am mai văzut, deși subiectul (cel care intră în ek-stază sau, cu alte cuvinte, cel care „suferă“ ieșirea din repaos) se mișcă *în-tr-un* loc, locul mișcării (*dis-locării*) însăși nu mai are, la rîndu-i, un „alt“ loc. Or, în acest caz, următoarea întrebare se pune în mod firesc: *la ce*

*anume se referă dis-locarea subiectului dacă **locul** dis-locării nu mai poate fi dis-**locat**. Această din urmă „întoarcere în sine“ a dis-locării subiectului **TE** conduce, aşadar, la o auto-dis-locare, ca fapt, a Subiectului **OP**, astfel că, din punctul de vedere al acestuia din urmă, tocmai ne-mișcarea e cea cu adevărat (auto-)dis-locată. Evident, asta nu înseamnă că ne-mișcarea însăși ar fi putea fi cumva „locală“ ci doar că ea se localizează mereu *ca...* mișcare. Dar noi am redat sensul unei asemenea *actualizări* (cinetice) a ceea ce este (în fond) ne-mișcat tocmai prin expresia „a avea loc“. „A avea loc“ (și, deci, „a fi dis-locat“) orizontal din punctul de vedere al subiectului (**TE**) nu înseamnă același lucru cu „a avea loc“ (și, încă o dată, „a fi dis-locat“) vertical din punctul de vedere al Subiectului (**OP**). Fiindcă Subiectul ține, în fond, de o topo-*logie* (determinabilă ca act potențial) și implică pre-figurarea onto-*logică* a Ființei, în vreme ce subiectul ține de un *tópos* (determinat ca potență actuală) și implică con-figurarea ontică a ființării. Astfel, subiectul este întotdeauna dis-locat **în**-tr-un anume loc (care nu mai are loc, *ne*-locul Subiectului), în vreme ce Subiectul este dis-locat **ca** loc (fără de loc, locul subiectului).*

7.3. Ek-staza timpului natural. Tematizarea Originii prin dubla ek-stază a timpului – Reformulând concluziile noastre în termeni cinetici, pentru ca subiectul să se miște în sens „orizontal“ trebuie ca mai întâi Subiectul însuși să se fi mișcat (deja) în sens „vertical“. Nu ek-*sistă* un subiect **TE** decît în măsura în care el re-prezintă pro-iecția ek-statică a Subiectului **OP**. Asta nu înseamnă că subiectul ar ek-*sista* „mai întâi“, „în sine“, pentru ca abia „apoi“ el să se miște „ek-static“ : *subiectul*

ek-sistă (în fapt) **în** *Subiect*. La rîndul său, deși *este* și, deci, *nu ek-sistă* (ca subzistent), Subiectul face posibilă *ek-staza* subiectului însuși (mișcarea lui). Or, de aici urmează că, într-un fel, Subiectul trebuie să iasă din sine însuși: *Subiectul ek-sistă* (ca fapt) **ca** *subiect*. Asupra unei asemenea „ieșiri din sine“ a lucrurilor firești (naturale) Stagiritul însuși ne avertizase chiar la începutul **Fizicii** : „Este foarte dificil de a ști dacă lucrurile pot fi în interiorul lor sau, dacă, dimpotrivă, niciunul neputînd să fie astfel, ele sînt fie nicăieri, fie în alt-ceva. Iar asta se înțelege în două feluri, și anume, fie că lucrul este considerat în raport cu sine însuși (καθ' αὐτὸ), fie în raport cu un lucru diferit (καθ' ἕτερον). Atunci cînd conținătorul (τὸ ἐν ᾧ) și conținutul (τὸ ἐν τούτῳ) sînt părțile aceluiași întreg, am putea spune că întregul este în interiorul lui însuși, pentru că îl numim în acest fel după părțile sale. De exemplu, «alb», pentru că supra-fața este albă, «savant», datorită facultății de a raționa. Dar pentru că amfora nu va fi niciodată în interiorul ei însăși (ἐν αὐτῷ), și nici vinul, vom spune întotdeauna «amforă de vin» pentru că atît conținătorul cît și conținutul sînt părțile aceluiași întreg. Numai așa poate să fie un lucru în interiorul lui, dar a fi astfel într-un mod imediat este imposibil“³⁹.

Și în tratatul **Despre cer** caracterul ek-static al mișcării apare în legătură cu „ceva“ care ține mai degrabă de ordinea „ne-naturalului“ (dacă este să ne raportăm la „naturaletăa“ unui lucru luat „în sine“): „Mișcarea circulară este naturală [...], dar cea care se constituie oarecum contra naturii (παρὰ φύσιν) este un fel de ek-stază (ἐκστασις τίς) a ceea ce se găsește a fi natural (τοῦ κατὰ φύσιν) și se produce în chiar momentul genezei (ἐν τῇ γενέσει)“⁴⁰. Așadar, cel care este „contra

naturii“ – și ne gândim aici, evident și în primul rînd, la artificiu – este, la rîndu-i, e-fectul unei anume ek-staze care, deși poate fi determinată **TE** în raport cu ceea ce este, de asemenea, **TE** (și ek-static) „natural“, are, totuși, darul de a tematiza **OP** tocmai momentul Genezei, mai precis, momentul sur-venirii Genului. Pentru că, așa cum vom mai vedea, *sur-venirea Genului coincide cu Geneza însăși*. Am putea, de aceea, vorbi despre o *Ek-stază a Subiectului* tematizată prin *dubla ek-stază* – naturală și artificială – a subiectului.

La fel se prezintă lucrurile și cu un alt pasaj, din **Despre suflet** : „dacă orice mișcare este o ieșire din sine (ἐκστοιχῆς) a celui mișcat întrucît este mișcat, și sufletul ar putea ieși (ἐξίσται ὅν) din firea sa (ἐκ τῆς οὐσίας)“⁴¹. Or, *dacă momentul Generării are*, cum se vede, *un caracter ne-natural*, urmează că *Generarea însăși nu mai ține de ordinea firescului*. S-ar părea că tocmai această „ordine“ a firescului (a naturalului și, prin urmare, a timpului natural) trebuie acum răsturnată...

NOTE

- 1 **Fizica**, IV, 4, 211a, 12-13.
- 2 **Ibidem**, 212a, 35-212b, 1.
- 3 **Ibidem**, 212a, 9-10.
- 4 **Ibidem**, 212a, 11-12.
- 5 **Ibidem**, 212a, 12-20.
- 6 M. Heidegger, **Despre esența și conceptul...**, p. 254.
- 7 În ediția Becker εἰῆστιν εἶδος τι; din mss. **E** lipsește εἶδος, iar din mss. **S** lipsește τι.
- 8 **Metafizica** III, 4, 999a, 24-b, 16.
- 9 B. Dumoulin, **op. cit.**, p. 95.
- 10 **Metafizica**, III, 4, 999b, 24-26.
- 11 **Fizica**, I, 7, 190b, 29-191a, 3.
- 12 **Metafizica**, III, 4, 999a, 12-14.
- 13 **Despre generație și corupție**, I, 5, 320b, 14.
- 14 **Fizica**, I, 7, 191a, 1.
- 15 **Ibidem**, IX, 9, 265a, 29-30.
- 16 **Metafizica**, XI, 9, 1065b, 33-35.
- 17 **Ibidem**, VII, 7, 1032b, 30-31.
- 18 **Ibidem**, VII, 3, 1029a, 5-6.
- 19 **Ibidem**, 1029a, 4-5.
- 20 **Fizica**, I, 6.
- 21 **Metafizica**, X, 4, 1055b, 7-17.
- 22 **Ibidem**, 1055b, 21-22.
- 23 **Index Aristotelicum**, 627b.
- 24 **Categorii**, I, 10, 12b, 12-15.
- 25 **Ibidem**, 12b, 16-17.
- 26 **Metafizica**, III, 4, 999a, 24-b, 16.

- 27 *Ibidem*, VI, 1027b, 24-25.
 - 28 *Ibidem*, X, 4, 1055a, 6-16.
 - 29 *Sein und Zeit*, p. 329.
 - 30 *Fizica*, IX, 7, 264b, 9-15.
 - 31 *Metafizica*, III, 4, 999b, 8-12.
 - 32 *Ibidem*, XI, 6, 1063a, 19-20.
 - 33 *Sein und Zeit*, p. 327.
 - 34 *Ibidem*, p. 329.
 - 35 H. Conrad-Martius, *op. cit.*
 - 36 P. Aubenque, *Le problème de l' être chez Aristote*, p. 433 (nota).
 - 37 E. Tugendhat, **TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe**, Freiburg, 1958, p. 14 (nota 13).
 - 38 *Fizica*, IV, 13, 222b, 16.
 - 39 *Ibidem*, 3, 210a, 25-34.
 - 40 *Despre cer*, II, 3, 286a, 19-20.
 - 41 *Despre suflet*, I, 3, 406b, 12-14.
- Prezentul este tangent prezentului
 -kairos și vorlaufende Entschlossenheit
 -esențele fără de materie la Aristotel și ruptura
 presupusă de aristotelism

CAPITOLUL III

PARONIMIA TIMPULUI

„Obiectul“ fizicii îl constituie substanțele (esențele) sensibile ¹. Asta nu înseamnă că, prin caracterul lor sensibil, substanțele (esențele) fizice ar fi niște realități pur materiale, fiindcă, așa sensibile cum par, ele reprezintă, totuși, actualizarea unor permanențe formale. Mai mult, de vreme ce, așa cum am văzut, există întotdeauna o identitate în specie între Ideea „pur“ intelectuală și lucrul „pur“ sensibil (între schema formală pre-figuratoare și imaginea materială con-figurată), urmează că determinația „sensibilă“ care însoțește aici substanța (esența) se referă doar la modul de fiecare dată deja actualizat într-o materie (un material) anume prin care substanțele (esențele) însele se constituie ca „obiecte“ de studiu pentru fizică. Substanța (esența) sensibilă reprezintă doar efectul actualizării într-o anume materie (material) a (al) substanței (esenței) prime, fără ca aceasta din urmă să mai aibă nevoie de o materie (un material) pentru a putea ființa ca realitate în act. Dar chiar și în această din urmă împrejurare – cea în care „obiectul“ fizicii reprezintă o realitate secundă în raport cu realitatea primă, care constituie „obiectul“ filosofiei prime – , identitatea în specie dintre cele două realități – factuală și formală – face ca fizica însăși să nu înceteze a fi un fel de filosofie, chiar dacă una secundă: „substanțele (esențele) sensibile sînt, într-un fel, studiate de fizică,

adică de filosofia secundă tocmai pentru că interesul de cunoaștere al fizicianului privește nu atît materia cît, mai ales, esența cuprinsă în definiție“².

1. OP și quidditas – Diferența dintre fizică și metafizică revine, prin urmare la aceea dintre substanțele (esențele) cu materie și cele fără materie. Să înțelegem, oare, prin aceasta că substanța (esența) fizică reprezintă produsul unui simplu „supliment“ material, menit să adauge substanței (esenței) „metafizice“ (și) un caracter „sensibil“ ? Sau că statutul acestui adaos însuși, a cărui valoare pur adjectivală în raport cu Subiectul este evidentă, se identifică automat cu acela al unui simplu „accident“ (juxtapus)? Sînt, oare, accidente niște note „exterioare“ care se adaugă „din afară“ substanțelor (esențelor)? Și sînt ele, proprietățile lucrurilor (sensibile), determinate de o materie anume? Subtilitatea soluției aristotelice impune, credem, și aici cîteva importante precizări. Fiindcă va trebui să ne întrebăm în cele ce urmează care e sensul autentic al intervenției materiei (materialului) în actul con-figurării substanței (esenței) sensibile, să cercetăm adică tocmai condițiile în care „saturarea“ materială a ontologicului pre-figurat poate conduce la con-figurarea onticul. Care e, așadar, raportul dintre materia pre-figurării și lucrul con-figurat?

1.1. Diferența ontologică și diferența specifică – Aristotel discută această problemă în capitolul 11 al cărții **Z** din *Metafizica*, unde analizează elementele care intră, respectiv, elementele care nu să intră într-o definiție autentică: „Iată încă o dificultate pe

care, în mod firesc, trebuie s-o examinăm, anume, aceea de a ști care sînt părțile ce aparțin speciei și care sînt cele ce nu aparțin speciei ci doar compusului alcătuit din formă și materie“³. Revenim cu aceasta la mai vechiul examen al naturii lui *sýnolon* și, implicit, la dezvăluirea esenței naturii însăși (pentru că natura, reamintește Stagiritul, e întotdeauna compusă). Astfel, dacă vrem să analizăm esența sufletului, de pildă, trebuie mai întîi să acceptăm că acesta din urmă e cu adevărat o substanță (esență) primă, că apoi, prin comparație, „trupul reprezintă o materie și, în sfîrșit, că omul în genere, ca și animalul în genere, sînt alcătuite dintr-un suflet și un trup, luate, amîndouă, în mod universal (ὥς καθόλου)“⁴. Mai precis, continuă Aristotel, „dacă sufletul lui Socrate sau acela al lui Coriscus e identic cu Socrate, respectiv, cu Coriscus, atunci termenii de «Socrate» și «Coriscus» au o dublă semnificație, fiindcă ei vor desemna fie sufletul, fie compusul format din suflet și trup. De aceea, numai în cazul în care termenii de «Socrate» și «Coriscus» vor desemna un suflet determinat într-un trup determinat (τόδε) vom putea afirma că individualul [Socrate sau Corsicos] co-respondere cu adevărat universalului“⁵. Fragmentul verifică, din nou, interpretarea noastră privitoare la expresia completă a formei aristotelice (schema pre-figuratoare), care nu e o simplă *f* ci, dimpotrivă, o *f* (), fapt pe care Stagiritul însuși se grăbește să-l precizeze și în acest context: „procedeul de a reduce totul la Idei și, în acest fel, de a elimina fără urmă materia este destul de grosier“⁶. Iată încă un paradox aristotelic și, evident, încă o ironie la adresa platonismului: *tocmai eliminarea materiei (în genere ~ ὥς καθόλου) relevă de grosier...* Fiindcă ceea ce co-respondere, în fapt,

individualului – care, cum am văzut deja, reprezintă expresia determinată a compunerii formei și materiei $\omega\varsigma\ \tau\iota$ – nu e o simplă abstracție formală, ci expresia universală a compunerii aceleiași forme și aceleiași materii $\omega\varsigma\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$. Sufletului și trupului care alcătuiesc „compusul” determinat – $f(x)$ – le corespund sufletul și trupul ce alcătuiesc „compusul” universal – $f(\)$.

1.1.1. OP și genul proxim – Vom regăsi această dificultate privitoare la sensul raportului dintre materie și proprietățile materiale (ce constituie, împreună, fundamentul realității fizice și, ca atare, al fizicii însăși) dacă formulăm problema noastră în termenii binecunoscutei teorii logice a definiției, ale cărei prime principii sînt expuse, așa cum reamintește Stagiritul însuși, în *Analitice* ⁷.

În acest din urmă caz, va trebui să stabilim raportul (analog) dintre genul proxim și diferențele sale specifice, temă care privește esența doctrinei aristotelice a silogismului. Or, și în această privință, avem de surmontat o serioasă dificultate (cu care ne vom reîntîlni mereu), a cărei dimensiune nu poate fi egalată (prin contrast) decît de imensa cantitate a așa-ziselor „tratate” de silogistică – scrieri acreditate, de regulă, drept niște veritabile manuale de introducere în aristotelism – , care au ocultat cu totul statutul „termenului” mediu și, prin urmare, al silogisticii însăși. (Nu întîmplător, majoritatea dificultăților ulterioare întîlnite în încercările moderne și contemporane de formalizate a silogisticii aristotelice se leagă de definirea statutului termenilor silogistici.) E vorba, mai precis, de rigorile (adesea ignorate) ce decurg din sarcina asigurării *unități* genului (în interiorul unuia și aceluiași silogism) în raport cu multiplicitatea *diferențelor* sale specifice, știut fiind faptul

că „raportul“ dintre genul proxim (în fapt, cel „escatologic“) și diferențele sale specifice pare a fi expresia unei simple „exteriorități“.

Toate acestea se constituie într-un alt mod (desigur analog) de a repune în discuție aceeași (paradoxală) teză aristotelică a Unului-Multiplu, expresie nemijlocită a (unității și) diferenței ontologice și, prin urmare, de a relua, în termeni diferiți, aceeași alternanță dintre **OP/TE**. De astă dată, însă, ca expresie nemijlocită a (unității și) diferenței generice, ceea ce textul *Metafizicii* pare să confirme deîndată: „cum se explică faptul că, în cele din urmă, există de fiecare dată o unitate (τί ποτε ἔν ἐστιν) a ființării care dezvăluie, despre a cărei enunțare spunem că este o definiție (οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι φασμέν)“⁸. Cum se vede, fragmentul nostru reprezintă o reiterare implicită a alternanței fundamentale dintre, pe de-o parte, unitatea **OP** a genului – invocată prin τί ποτε ἔν ἐστιν, care se vădește a fi același de fiecare dată sau, cum am mai tradus, „Unu (nediferențiat)“ și diversitatea **TE** a diferențelor sale specifice, pe de altă parte, care face vizibilă ființarea τὸ εἶναι φασμέν. Obținem cu aceasta o nouă confirmare a traducerii pe care am propus-o pentru **OP** pentru că se vădește acum că:

(175) hó pote (ón) ~ hó pote hén (estin).

Pentru a ilustra dificultatea conceperii unei asemenea unități (simultaneități) a genului în fiecare dintre diferențele sale specifice (succesive), Stagiritul ne oferă încă două exemple: „Să luăm, bunăoară, cazul omului care este «animal biped». Să admitem, deci, că această expresie reprezintă o enunțare privitoare la om. De ce oare o asemenea ființare este una și nu

multiplă, adică animal și, respectiv, biped [luate separat]? În cazul termenilor «om» și «alb», există o multiplicitate atunci când unul dintre termeni nu aparține celuilalt și, dimpotrivă, există o unitate atunci când unul este atributul celuilalt. Astfel, dacă subiectul «om» este afectat cu adevărat de un anume atribut, atunci, în acest fel, vom obține o singură ființare (ἐν ᾧ γίνεταί), și anume, omul alb⁹. În consecință, unitatea ontologică a genului asigură unitatea ontică a *habitus*-ului său, care este (fiindul) ființarea. Multiplicitatea ființării (fiindului) decurge din Multiplicitatea modurilor de semnificare ale genului și ea nu are altă valoare în afara însăși acestei semnificări.

1.1.2. TE și diferența specifică – Dar o asemenea unitate zisă „generică” (a diferențelor) nu este deloc simplu de conceput, mai ales dacă încercăm (cum se întâmplă cel mai adesea) să o aproximăm în termenii unei speciale *participări* a diferențelor la genul lor „unic”. Încă o dată, Aristotel se manifestă critic la adresa doctrinei platoniciene a participației: „Or, în cazul care ne preocupă acum, *elementele definiției nu participă unul la celălalt*, pentru că *genul nu pare să fie participat de diferențele sale* fiindcă, atunci, unul și același lucru ar participa, în mod simultan, la contrarii de vreme ce diferențele, care «divizează» genul, sînt contrare. Chiar în cazul în care vom admite că genul participă la diferențe, dificultatea rămîne neschimbată pentru că, încă o dată, există o multiplicitate de diferențe ce caracterizează omul: *pedestru, biped, fără aripi*. De ce avem de-a face, totuși, cu o unitate autentică și nu cu o simplă multiplicitate? În nici un caz pentru că aceste elemente aparțin unuia și aceluiași gen pentru că, în urma unui asemenea raționament, s-ar putea

crede că unitatea unui lucru s-ar rezuma la suma tuturor atributelor sale. Cu toate acestea, *elementele care alcătuiesc definiția lucrului trebuie să constituie o unitate*. Iar definiția este, cu adevărat, o enunțare unică, anume, una care exprimă esența. Din această cauză, ea trebuie să reprezinte enunțarea unui lucru unic (– $\nu\acute{o}\mu\acute{o}\varsigma$), pentru că ceea ce este semnat aici constituie o anume esență *unică* ($\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\breve{\sigma}\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota$) și un lucru determinat ($\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota\ \sigma\eta\mu\acute{o}\iota\upsilon\epsilon\iota\nu$), prin care esența se dezvăluie ($\acute{\omega}\varsigma\ \phi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu$)“¹⁰. Sublinierile ne aparțin.

Din cele de mai sus, rezultă, deci (mai întâi), că între genul proxim – care, în calitatea sa „escatologică“ de Unu, constituie doar o *limită* – și diferențele sale specifice – care relevă de Multiplicitatea modurilor sale de a semnifica ființarea (fiindul) – nu poate exista nici un raport de exterioritate fiindcă diferențele nu participă la genul lor. Diferențele specifice ale genului reprezintă tocmai modurile sale generice de a ek-sista, astfel că, „raportul“ dintre unitatea genului și multiplicitatea diferențelor sale trebuie conceput prin analogie cu bine-cunoscuta (deja) relație „cu un singur termen“, la care Aristotel face de mai multe ori aluzie (nu întâmplător) în aceeași **Metafizica**. Diferențele genului sînt, în fond, *propriile sale* diferențe. Și ele nu au o realitate exterioară genului decît în măsura în care însăși această ek-(s)-terioritate reprezintă un analogon al actualizării. În caz contrar, o atare „realitate“ ar transforma genul într-un fel de subzistență (de felul lucrului).

1.2. Primordialitatea OP a genului în raport cu diferențele sale TE – Ceea ce pare a fi încă mai interesant de remarcat în textul nostru e că totalitatea

diferențelor nu poate reconstitui unitatea (genuină a) genului pentru că, *deși tangentă la totalitatea existențelor, unitatea generică nu poate fi niciodată o existență*. Altfel spus, unitatea generică a lucrurilor și diferențelor nu ține de lumea lucrurilor și diferențelor. Și invers, totalitatea lucrurilor și diferențelor existente pre-supune o unitate generică non-existentă, care constituie pentru ea o „realitate“ doar cu titlu asimptotic, mai precis, una care, în calitatea ei de limită pre-figuratoare a tuturor existențelor, depășește mereu orice posibilă totalitate con-figurată. Or, pentru că, în raport cu diferențele sale specifice, unitatea generică e mereu una *proximă*, adică „escatologică“, genul proxim va fi el însuși un fel de *limită* sau, pentru a folosi un limbaj matematic, un fel de „constantă a lui Lipschitz“ în raport cu orice totalitate posibilă a diferențelor sale.

Primordialitatea genului în raport cu diferențele sale specifice nu decurge dintr-un fel de „raport“ al Unului cu Multiplul, pentru că, așa cum am văzut, genul nu reprezintă un termen și (prin urmare) nici măcar termenul unui raport. Fragmentele citate demonstrează, o dată în plus, cât de conștient era Stagiritul de metamorfoza întrebării privitoare la Ființă, modalitate singulară de a chestiona survenită abia prin el însuși. Într-adevăr, am putut sublinia la momentul oportun că formularea de către Aristotel a tezei unității paradoxale a Unului-Multiplu coincide, așa cum ținea să sublinieze deja Heidegger, cu prima explicitare a unei *viziuni fenomenologice* (autentice) asupra diferenței ontologice dintre Unu și Multiplu. Cartea **Z** a aceleiași **Metafizici** precizează clar că ființarea **TE** a diferențelor (Multiplului) – și, în consecință, a lucrurilor determinate – nu reprezintă altceva decât „efectul“ unei anume

fenomenologii OP a genului (Unului), sugerată prin expresia ὡς φαμέν. Într-adevăr, deși esența este, pe de-o parte, **OP** unică (ἡ οὐσίᾱ ἐν τῷ), lucrurile determinate, dimpreună cu diferențele lor specifice, sînt, pe de altă parte, **TE** tocmai acelea „prin care esența însăși se dezvăluie (ὡς φαμέν)“. Din acest punct de vedere (fenomeno-logic), *e imposibil să separăm logica aristotelică de fenomenologia sa implicită*. Fiindcă orice tematizare a logicului angajează deja o fenomenologie (a sa), chiar dacă această fenomenologie însăși se reduce în logica clasică și, deci, la un limbaj simbolic convențional (așa cum și apare el exprimat el, pentru prima oară, în **Organon**). În fapt, termenul de „convenție“ desemnează aici o împreună venire a logicii și limbajului. Sau, mai exact, o sur-venire a logicii prin (ca) limbaj. De aici urmează că *tot ceea ce putem noi obține de fiecare dată (OP) din această logică (cu adevărat) pură se rezumă, din păcate, la o simplă gramatică particulară (TE)*. (Această împrejurare face, pînă la un punct, licită cercetarea analogiilor dintre tabela principalelor categorii logice din **Organon** și, respectiv, tabla principalelor categorii gramaticale din limba greacă veche, întreprindere consumată mai întîi prin Trendelenburg și apoi prin Benveniste ¹¹.)

1.2.1. Saturarea formei și proprietățile materiale – Avem, prin urmare, toate elementele pentru a clarifica modul special în care intervine materia în con-figurarea compusului (care este lucrul determinat). Să începem, deci, prin a constata că, de vreme ce *tò sýnolon* – care, cum am văzut, se constituie dintr-o formă și o materie, luate în mod particular –, reprezintă dezvăluirea esenței în fenomenalitatea sa, materia (materialul) nu mai poate determina compusul însuși.

Căci acesta din urmă se constituie *deja* ca efect al intervenției materiei (materialului). Rămîne, prin urmare, să precizăm ce anume afectează, în fapt, materia (materialul).

S-ar putea, bunăoară, crede (cum se și întîmplă de obicei) că saturarea materială privește proprietățile (materiale) ale compusului sau, mai precis, diferențele *specifice* ale acestuia. Or, cum am văzut mai sus, *proprietățile (și, prin urmare, diferențele) sînt deja specifice (i.e. materiale) pentru că ele țin deja de fenomenalitatea (materială) a genului și nicidecum de genul însuși*. Stagiritul critică, în fond, doctrina platoniciană a Ideilor pentru că ea nu a tranșat într-un mod definitiv între (pentru a spune astfel) statutul *esențial* și, respectiv, cel *universal* conferite arhetipurilor. Sau, așa cum se mai arată în **Metafizica**, între caracterul esențial și cel *abstract* al Ideilor, șovăială de care Platon însuși pare să fi fost conștient. O asemenea critică se vedește a fi cu atît mai îndreptățită cu cît, pe de-o parte, este evident că unele dintre proprietățile materiale (speciale) sînt într-adevăr pur materiale (neintrînd, prin urmare, în criteriile de rigoare și, deci, în atenția definițiilor), iar, pe de altă parte, că indiferent cum ar fi, ele nu pot, totuși, exista **TE** decît actualizate într-o materie anume. De aceea, mai întîi, *materia nu poate determina niște universale deja actualizate* – adică *speciile însele* (în calitatea lor *hōs ti*) – , după cum nici universalele nu pot alcătui, prin juxtapunere, vreo realitate ideală: „nici o esență nu poate fi alcătuită din universale fiindcă universalul semnifică o anume calitate a lucrului“¹².

Pentru prima oară în istoria filosofiei se face astfel o *distincție clară între genul însuși* – o „realitate“ cu

adevărat *transcendentală*, a cărei denumire adecvată e aceea de „esență formală“, fără materie (*i.e.* material) – și *ceea ce se actualizează din gen ca generic* – o „realitate“ care, cu toate că frizează transcendentalul, are doar o semnificație *aperceptivă* (al cărei echivalent e „universalul“ sau „specia materializată“ a genului însuși). Această neașteptat de subtilă distincție, pe care noi am reformulat-o ca diferență între transcendental și aperiectiv (și asupra căreia vom reveni, evident) e în măsură să dea seama chiar de „realitatea“ pe care materia o are în vedere (pentru saturare), „realitate“ ce nu poate fi confundată cu specia (adică cu proprietățile materiale). Dar iată, pe scurt, cum formulează Aristotel toate acestea în aceeași carte **Z** a *Metafizicii* : „nu vom putea defini compusul prin unirea sa cu materia pentru că aceasta din urmă e cu totul nedefinită (ὁρίστων γάρ). Tocmai din acest motiv, îl vom defini *în raport cu esența lui primă* (κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν)“¹³. Or, această esență primă e tocmai genul *proxim*, adică cel care, în calitatea lui de ἔσχατον, poate de-limita și, prin urmare, de-fini orice materie. A de-fini înseamnă (oarecum) deja un mod anume de a (a-) *proxima*, pentru că genul relevă de însăși proximitatea lucrului. În acest fel, *materia (materialul) poate satura doar o formă generică* (o schemă formală, adică o formă și o materie, luate în mod universal) *și nicidecum proprietățile deja determinate (specifice) ale unui compus*. Această concluzie seamănă într-un mod cu totul frapant cu propoziția **2.0231** din *Tractatus*-ul lui Ludwig Wittgenstein, care spune și ea că: „Substanța lumii *poate determina numai o formă, în nici un caz niște proprietăți materiale*. Fiindcă acestea din urmă sînt înfățișate abia prin propoziții și formate prin însăși

configurarea obiectelor“.

1.2.2. Posibilitatea lumii și lumile posibile –

Noua perspectivă aristotelică asupra saturării are drept consecință bine cunoscuta primordialitate **OP** a formei în raport cu materia (materialul). În plus, ea pune în mod explicit problema saturării uneia și aceleiași forme cu mai multe tipuri de materii (materiale) posibile. Datorită acestei împrejurări, elementele definiției nu pot fi decît părți ale formei și nicidecum ale materiei. Mai mult (și la rîndul lor), părțile formale ale oricărei definiții nu pot fi separate decît abia după ce ele au fost deja actualizate într-o materie anume: „Trupul și părțile sale sînt posterioare acestei esențe [de ordin spiritual]. Iar esența nu se împarte deloc ci doar compusul se divide în părțile sale ca în materia sa“¹⁴. Altfel spus, existența trupului presupune deja di-ferențierea (sufletului) și, prin urmare, îm-părțirea trupului însuși în organe. Di-ferențierea trupească ține, astfel, de actualizarea sufletului și nicidecum de îm-părțirea a ceva (un trup) deja existent (subzistent). Tocmai de aceea, pre-determinarea (sufletească a) oricărei separări organice face ca nici o di-ferențiere să nu fie completă, pentru că „degetul unui animal nu poate fi considerat deget cu adevărat în orice stare ar fi el pentru că un deget mort nu poate fi astfel decît prin omonimie“¹⁵. În afara funcțiunii sale strict „apofantice“ (în raport cu întregul), partea nu mai poate reprezenta întregul, ea devenind, în acest fel, doar omonimă în raport cu ea însăși. Dislocarea părții din întregul compus dintr-o formă și o materie, luate într-un mod particular (ontic) produce o dislocare a sa în raport cu întregul formei și materiei, luate într-un mod universal (ontologic). Faptul că, în starea lor naturală, lucrurile determinate constituie,

practic, o „epifanie“ a propriei lor esențe și, ca atare, poartă întotdeauna numele acesteia face ca, cel mai adesea, să confundăm esența lucrului determinat (prin saturarea ei cu o anumită materie) cu esența însăși (care poate fi saturată și de alte materii). Această foarte înrădăcinată obișnuință ne determină să credem (în mod greșit) că esența omului se poate actualiza numai în „carne și oase“, ceea ce nu e (evident) cazul, avertizează Stagiritul, pentru că „separarea formei însăși e mereu posibilă, deși nu întotdeauna vedem clar în care anume dintre cazuri trebuie s-o facem“¹⁶.

Formularea acestui gând – atât de îndrăzneț pentru acel moment al timpurilor zise „tradiționale“ (doar dacă nu cumva sîntem chemați aici să restaurăm sensul autentic al termenului „tradiție“) – trebuie considerată a fi, totuși, normală la cineva care descoperise, în fond, universul posibilului. Pentru un filosof de talia lui Aristotel, *lumi*le posibile ale imaginarului celui mai exotic vizau, însă, mai degrabă niște realități „pur“ factuale și nicidecum formale. Ceea ce nu era încă un lucru prea evident pentru primii moderni. Fiindcă, oricît de ideală ar fi, posibilitatea unei lumi nu este încă (și la rîndul ei) o lume. Ca să nu mai vorbim de eventualitatea și mai uimitoare poate (dar perfect posibilă în viziunea Stagiritului), după care forme generice „pure“ să se actualizeze și fără ajutorul vreunei materii (cum sînt, de pildă, esențele fără materie). Consecința imediată a unei asemenea extraordinare posibilități presupune, în cazul nostru, existența (pe care o vom examina mai tîrziu, a) unei actualizări ne-imaginare (ne-factuale), dar (ca să folosim termenul încetățenit de Henri Corbin) *imaginale* a esențelor fără materie. Ceea ce ar trebui să constituie cu predilecție (dacă nu chiar obligatoriu) domeniul

filosofiei prime. Singurul autentic, în fapt.

1.3. *Tò tí ên eînai* sau A-fi-în-perfect – O asemenea Anterioritate (pur) *logică* a esenței pre-figurării formale în raport cu fenomenul con-figurării materiale poate fi exprimată și într-un limbaj *temporal*. Din acest punct de vedere, Anterioritatea vizează Trecutul, adică (în cazul nostru) ceva care, în calitatea lui esențială, survine mereu *deja*, și anume, înainte chiar de momentul dezvăluirii sale ca prezent fenomenal. Iar asta nu vrea să însemne că esența pre-figuratoare ar putea constitui cumva un moment „anterior“ prezent și, prin urmare, deja trecut în raport cu prezentul fenomenal con-figurat, fiindcă, așa cum repetă de atâtea ori Stagiritul, esența nu poate fi concepută ca o *prezență con-figurată*. Pentru a desemna primordialitatea **OP** a esenței în raport cu fenomenul **TE**, Stagiritul se folosește, dimpotrivă, de o celebră formulă, în care singurul timp invocat *vis-à-vis* de esență este tocmai *im-perfectul* : τὸ τῆ ἦν εἰς αὐτὴν – „ceea ce era [deja] să fie“ sau „ceea ce era [deja] fiind“. Pentru a traduce această sintagmă, vechii latini s-au folosit de *quidditas* care, cum se vede, ocultează *ocurența imperfectului fenomenal în chiar denotația perfectului esențial*. Încă o dată, Anterioritatea esenței perfecte nu vizează aici un prezent cumva „anterior“ ci, prin comparație (și contrast), doar im-perfecțiunea posteriorității oricărui prezent fenomenal. Pentru că im-perfecțiunea nu privește acum esența (care nu poate fi niciodată imperfectă) ci doar fenomenul, care este mereu *învăluit* de perfect, adică „*în perfect*“ și, ca atare, *im-perfect*. Astfel, ocurența imperfectului însuși constituie doar un indiciu menit să atragă atenția asupra

faptului că definiția lui *quidditas* se face (de astă dată) din punctul de vedere al lui **TE** (fapt sugerat, de altfel, și de sintagma noastră, care îl conține, oarecum, pe **TE**). În raport cu cardinalitatea **OP** a esenței, acest punct ordinal de vedere (cum este acela al lui **TE**), nu poate fi decît unul im-perfect.

Esența este **OP** „anterioară“ în raport cu fenomenul (compusul) doar în măsura în care fenomenul (compusul) însuși este, prin definiție, ceva *deja* secund, adică derivat în raport cu esența. Urmează, așadar, că *Anterioritatea lui quidditas* are, în fapt, o *natură pur cardinală* (iar nu ordinală). Dacă fenomenul reprezintă ceva posterior (din punct de vedere cardinal) asta nu înseamnă că esența trebuie să fie ceva anterior (din punct de vedere ordinal). Fiindcă, așa cum am văzut, relația (verticală) dintre esență și fenomen are la Aristotel un singur termen – fenomenul – , a cărui „cădere“ e tocmai aceea de a sta mereu „sub“ propria sa esență. Fără, evident, ca prin aceasta să înțelegem că prepoziția „sub“ desemnează aici o cădere (pentru a spune astfel) „locală“. *Esența învăluie din toate părțile „locale“ fenomenul (ca o frontieră)*. În concluzie, im-perfectul prezentului (fenomenal) nu decurge din împrejurarea că el ar fi situat cumva „în afara“ perfecțiunii Prezentului (esențial). Am putea afirma, dimpotrivă, că orice *im-perfect fenomenal este dintotdeauna deja în (im) Perfectul esențial*.

Ultimele noastre precizări anticipează din nou semnificația *argumentului ontologic* (formulat, după atâtea secole, de Anselm din Canterbury). Într-adevăr, se vedește acum că forța lui specială nu rezidă în aceea de a fi *postulat* unicitatea unei existențe perfecte pornind de la multiplicitatea unor existențe imperfecte. Argumentul ontologic nu vizează nici pe departe vreo inducție

„completă“ și asta pentru simplul motiv că Perfectul nu poate fi niciodată rezultatul „generalizării“... imperfectului. Cu alte cuvinte: „deducția“ (și, prin urmare, incertitudinea prealabilă a) existenței perfectului nu poate fi întemeiată pe certitudinea unor existențe... imperfecte. Argumentul lui Anselm este *onto*-logic tocmai pentru că semnificația lui coincide, de fapt, cu aceea a *argumentului transcendental*.

În această perspectivă, *im-perfectul re-prezintă doar paronimul perfectului*, constatare care presupune un fel de răsturnare de perspectivă, și anume, de la ontic la ontologic. Perfectul nu de-vine, deci, „după“, adică la sfârșitul imperfectului (doar dacă „după“ are aici o valoare escatologică). Perfectul însuși sur-vine chiar „înaintea“, adică (pentru a folosi majusculile) la Începutul imperfectului. Nu e vorba aici despre o simplă anterioritate *fenomenală* a imperfectului („cert“) asupra perfectului („dedus“) ci tocmai invers, despre o *com-plicată* anterioritate *fenomeno-logică* a Perfectului (cert) asupra imperfectului (dedus). Tocmai din acest motiv, argumentul *onto*-logic sugerează, de fapt, posibilitatea unei răsturnări a perspectivei „orizontale“, compusă prin con-figurația onticului, în favoarea uneia „verticale“, prepuse prin pre-figurația *onto-logicului*. Ceea ce, din nou, înseamnă că așa-zisul argument ontologic nu are nici un sens în afara unui *orizont transcendental*, evident, *avant la lettre*.

1.4. Chipul lui *quidditas* – S-ar putea, prin urmare, spune că „fiecare lucru este identic cu propria sa esență (τῆς αὐτοῦ οὐσίᾳς) și că τὸ τῆ ἦν εἶναι este esența fiecărui lucru“¹⁷. Ceea ce revine la aceeași identitate în specie între lucrul determinat și Ideea lui. O dată în plus, excursul aristotelic privitor la așa zisa „esență a

esențelor“ scapă capcanei cercului vicios – fiindcă, așa cum nu există o mișcare a mișcării (esenței), nu există nici o esență a esenței (mișcării) – ca, de altfel, și tentației licitării „(supra)genului genurilor“ – cel care ar trebui să semnifice, în mod evident, Ființa însăși. Cercetarea Stagiritului are, dimpotrivă (și de astă dată), un caracter eminamente fenomenologic, ale cărui esențiale trăsături ni se relevă cu toată pregnanța.

1.4.1. Forma amprente și amprenta formei – Să revenim, deci, la aceeași fundamentală carte **Z** a **Metafizicii**, mai precis, la capitolul **2** al ei, acela în care Aristotel formulează *in extenso* subiectul cercetării sale: „Luînd în considerare toate astea, trebuie să examinăm acum ceea ce este bun precum și ceea ce este rău în cele afirmate [despre esență], dar, mai ales, ce sînt cu adevărat aceste esențe înseși; dacă, de pildă, există sau nu esențe în afara sensibilului; [dacă da], care ar putea fi statutul unor asemenea esențe sensibile; dacă, dimpotrivă, poate să existe o esență de sine stătătoare; [dacă da], ce anume și cum poate fi ea astfel și, în fine, dacă nu cumva esența nu există în nici un fel în afara sensibilului – întrebări ce se impun cercetării abia *după ce ne vom fi întipărit deja cu amprenta a ceea ce este esența în mod primordial* (ὁποτυπωσάμενοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν)“¹⁸. Rudolf Boehm sesizează, deîndată, importanța ocurenței în text a lui ὁποτυποῦσθαι – în care îl recunoaștem pe τύπος, al cărui sens îl interpretează astfel: „«Tipul» la care Aristotel face aici referire reprezintă amprenta esenței ca atare, întipărirea fundamentală a esenței, sigiliul care marchează ca atare orice esență“¹⁹. La care exegetul german adaugă și comentariul lui Asclepios, după care Aristotel ἐν σκιαγραφίᾳ τέως εἰρηται ἡμὲν τί ἐστίν ἢ οὐσία – „ne arată

în tot acest timp ceea ce esența este în chiar icoana (umbra) sa“, pe care Boehm îl traduce, însă, prin – „ne este sugerată, în mod provizoriu, silueta a ceea ce este esența“²⁰.

Cum se vede, însă, există o diferență (nu puțin importantă) între cele două traduceri ale comentariului lui Asclepios, diferență care se regăsește și în felul în care Boehm descifrează sensul lui τύπος din context. Într-adevăr, pentru exegetul german, termenul grecesc aici vizat nu desemnează „urma“ în calitatea ei de „întipărire“ sau „amprentă“ pe care orice esență o lasă într-o materie anume; dimpotrivă, τύπος pare să sugereze caracterizarea anticipatoare și, deci, schematică, adică *vagă* a esenței însăși. În consecință, sigiliul n-ar fi un fel de urmă a esenței în lucrurile sensibile ci, mai degrabă, o anume „prezență“ a esenței în esențele înseși. Or, cum am avut deja ocazia să subliniem, Aristotel subliniază în repetate rînduri că nu există o esență a esenței. În caz contrar, arată Stagiritul (chiar în cartea **Z a Metafizicii**), ar trebui să regresăm la infinit, căutînd mereu (și fără succes) esența „ultimei“ esențe. În fapt, sintagma ἐν σκιαγραφίᾳ nu angajează acuzativul ci dativul unui „a fi în“ (cu care sîntem deja familiarizați), și anume, unul relativ la modul arătării însuși ἡ ἐρητοι ἡμῶν. Asta înseamnă că esența nu poate să constituie icoana tuturor esențelor, pentru că ea nu se instituie ca o icoană închipuită „în“ alte esențe ci, invers tocmai modul iconic de închipuire al esenței e acela care poate să constituie esența ca esență pentru noi.

1.4.2. Esența OP și umbra sa TE – Sensul lui τύπος poate fi, desigur, și acela (curent) de „schematic“. Nu e în intenția noastră de a nega oportunitatea unei asemenea traduceri. Cu toate astea avertizăm că

termenul τύπος și (mai ales) sintagma ἐν σκιαγραφίᾳ nu trebuie în nici un caz confundate cu niște sinonime ale lui καθ' όλου și încă și mai puțin cu sinonimele lui οὐστός. Aici nu e vorba atât de sarcina de a concepe esența „în modul cel mai schematic“ cu puțință ci mai curînd de imposibilitatea (pentru noi) de a cerceta esența altfel decît folosind (actualizînd-o în) niște scheme (aici: imagini). De altfel, separarea (ulterioară a) esenței din toate formele sale (deja) schematizate și, deci, compuse (împreună cu materia) constituie principalul și, în același timp, dificilul obiectiv al cărții **Z**. Pentru că, așa cum remarcă Aristotel, aceasta își propune să studieze, deloc întîmplător, cea de-a treia „schemă“ a esenței, și anume, cea a compusului – τὸ σύνολον – alcătuit din formă și materie: „Tocmai acest al treilea tip de esență constituie obiectul cercetării noastre; fiindcă lămurirea acesteia din urmă prezintă cea mai mare dificultate“²¹, aceea de a asuma suprimarea distanței onto-logice dintre esența actualizată (într-o materie) și esența însăși.

Analogia cu metoda platoniciană de investigare a Ideilor este (din nou) prea frapantă pentru a nu zăbovi (cît de puțin) asupra ei. Într-adevăr, Aristotel începe examenul esenței (în calitatea ei de τὸ τί ἦν εἶναι) prin trecerea în revistă a unei lungi liste de ocurențe („amprente“) ale conceptului în cauză – operație care se întinde pe aproape întreaga coloană 1028b (8-32) a capitolului **2** – , pentru a se întreba abia apoi, în cel mai pur stil platonician, ce anume este esența *în fiecare din aceste cazuri*. E un tip anume de întrebare care, așa cum am mai remarcat, îl atrage în mod aproape automat pe **OP**. Ceea ce, evident (și într-un anume fel), se întîmplă și de astă dată: vὸν μὴ οὖν τύπῳ εἴρηται τί

ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσίᾱ – „am arătat, aşadar, pînă acum ce este de fiecare dată esenţa în toate aceste întipăririi [ale sale]“²². Sau, dacă vom folosi echivalentul nostru pentru **OP**: „[...] ce este esenţa ca Unu [nediferenţiat] în toate aceste întipăririi [diferite ale sale]“. În fapt, sensul lui τύπος a fost astfel explicat de M. A. Muret – *quod in picturis ὑπογραφῇ, in statuariorum similiumque artificum operibus τύπος*²³. De unde rezultă că ὑπο-γραφῇ ne trimite direct la ὑπο-τυώσεις că, apoi, in **picturis** şi in **statuariorum** pot fi considerate nişte echivalenţi ai lui ἐν σκια-γραφῆς şi, în fine, că vom putea foarte uşor construi, luînd ca model această din urmă sintagmă, chiar pe ἐν τύπῳ, ceea ce, de altfel, comentatorii n-au întîrziat s-o facă²⁴. Cunoaşterea esenţei se face, aşadar, „prin ghicitură“, adică prin nişte simulacre (fracturări) ale sale. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că realitatea fizică este, ea însăşi, mai puţin un simulacru (fie el „natural“).

Toate aceste expresii presupun, deci (în plus), o semnificaţie aparte, ale cărei ocurenţe am încercat să le semnalăm prin tot atîtea sublinieri. E vorba, mai precis, de un anume sens „tehnic“ al termenilor vizaţi (cf. *artifex* din textul lui Muret) – pentru că, într-adevăr, avem de-a face aici cu scriituri, picturi şi statui – , sens care, cum se vede, ridică un foarte serios semn de întrebare asupra *purităţii* naturale a întipăririlor esenţei. S-ar putea chiar spune că, în ciuda identităţii în specie dintre esenţă şi lucrul determinat, natura amprentelor esenţei nu este, totuşi, suficient de... naturală. În acest punct, Stagiritul pare să-l întîlnească, într-un fel neaşteptat, pe maestrul său. E, de aceea, momentul cel mai potrivit (poate) să ne reamintim că Heidegger însuşi sesiza deja în **Zur Seinsfrage** valoarea (în fapt)

de *artifex* a pro-ducției existentului – cel care avansează tocmai în calitatea sa temporală de atot-prezență – , pentru a încheia remarcînd că „cel care produce astfel e gîndit uneori de Platon ca $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$, ca cel ce (se) întipărește (cf. *Theaitetos*, 192a, 194b)“²⁵. Asupra acestei probleme vom mai reveni.

1.5. Fenomenologia genului sau Despre geneza speciilor – Aceeași semnificație fenomenologică a demersului aristotelic privitor la *tò tí ên eînai* poate fi regăsită și în diferența de principiu pe care Stagiritul o face între modul *mediat* de a atribui genului un accident anume, mod pe care Boehm însuși îl denuște „cata-letic“ – termen calchiat după $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon$ [λέγεσθαι] – și, respectiv, modul *immediat* prin care genul se actualizează sub forma unui chip anume $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$. Înainte, însă, de a cita poate cel mai important pasaj din cartea **Z** a *Metafizicii*, consacrat mai sus pomenitei semnificații fenomenologice a relației (cu un singur termen) dintre gen și specie, să constatăm, încă o dată, că sensul modern al lui $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ – care trimite cu gîndul la un fel de subzistență deja constituită și, prin urmare (și, în aceeași măsură), deja prezentă (pentru a nu spune, de-a dreptul, *vorhandene* – „la-în-de-mîna“) – ocultează un fapt esențial.

1.5.1. Participație și catalelă – Într-adevăr, în limba Stagiritului, gșnoj nu poate fi despărțit, în fapt, de paronimul său $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (așa cum, din păcate și prin căderea în uitare a înțelesurilor, se întîmplă uneori în limbile moderne) astfel că, în consecință, genul însuși, ca in-stanță formală a oricărei in-stituiri, este cel care asigură con-stanța modalității *genetice* a unei con-stituiri materiale. *Genul* este, cu alte cuvinte, tocmai

cel care *asigură geneza speciilor*. Sau, mai exact (și în măsura în care ek-sistă), *genul este tocmai geneza speciilor*. Dar și invers: *speciile relevă*, pentru a spune așa, *de natura genetică a genului însuși*. Cît de departe sîntem de cuantificarea (intrinsecă a) genului din logica (zisă) clasică sau de celebrele diagrame ale lui Venn, în care, fără a avea statutul unei in-tensiuni pre-figuratoare, genul apare ca o ek-(s)-tensiune con-figurată! Or, pentru că orice naștere fenomenală are, în fapt, o origine esențială urmează că *raportul dintre gen și specie poate fi redat*, cum am și făcut-o, *în termenii fenomenologici ai unei geneze*, și anume, *ca fenomenologie a genezei însăși*. În acest context, εἰδος-ul devine, cum arătase deja Heidegger, un fel de „aspect“, de „chip“ apercceptiv al lui γένος ²⁶, ceea ce explică, de altfel, și încercările noastre de „parafrizare“ fenomenologică a textelor aristotelice.

Este cazul următorului pasaj (anunțat) din aceeași carte **Z a Metafizicii**, pe care îl redăm în „traducerea“ și cu comentariul (inspirate) ale lui Rudolf Boehm: „«Ceea ce era [deja] fiind (τὸ τῷ ᾧν εἶναι) nu va apare inițial în ceva care să nu aparțină deja diferitelor chipuri ale unei proveniri (τῶν γένους ἐξ ὧν) ci, dimpotrivă, tocmai în asemenea [chipuri]; într-adevăr, acestea nu par să fie advocate după modelul unei participării [a altcuiva la ele] sau după acela al unei afectării [care le-ar adveni] și nici chiar [prin aceea că ele și-ar face apariția alături de un altul], cu titlul de figuranți (ὥς συμβεβηκός)» (1030a, 11-14). Glosele pe care le-am inserat în traducerea acestei fraze își găsesc justificarea în tot ceea ce o precede: conceptul «chipului unei proveniri» trebuie cu necesitate să se sustragă celor două moduri de advocacy zise „cataletice“. De fapt: „ceea ce constituie

chipul unui existent nu i se potrivește acestuia ca un fel de proprietate privată, în așa fel încât «un altul», în chiar acest chip, să sălășluiască-alături de existentul «însuși» (în sensul în care albul ar sălășlui-alături de omul alb); chipul nu s-a co-impus alături de acest existent în calitate de *aliud* sau de figurant. Ceea ce constituie chipul unui asemenea existent nu îi este nici măcar asignat acestuia, în sensul că «el însuși ar sălășlui-alături de un altul» (așa cum albul sălășluiește-alături de omul alb), ca și cum acest existent ar participa la acest chip în virtutea faptului că i-ar reveni tocmai acestuia din urmă să primească ființa existentului²⁷. Iată, prin urmare, că Stagiritul cunoștea, deja, diferența (esențială pentru fenomenologie și, mai ales, pentru Heidegger) dintre fenomen (explicitare nedisimulată a esenței) și apariție (disimulare a esenței). Ca să nu mai vorbim despre analogia dintre textele de mai sus și cele dedicate de Wittgenstein tocmai problemei... disimulării.

1.5.2. *Tò tí ên eînai și hó pot' ên*. Din nou despre a doua ocurență a lui hó pote (OP) – Regăsim, prin urmare, aceeași critică pe care, în numele unei viziuni fenomenologice *avant la lettre*, Aristotel o face teoriei platoniciene a participației (speciilor la gen, a Multiplului, de astă dată apercetiv, la Unu). Genul nu are nici o existență în afara genezei. Ca atare, nimic nu poate să participe la el și nici el însuși la altceva fiindcă orice participare presupune deja genul în act, adică geneza. Iar pro-dusul acestei geneze e tocmai existentul – chipul *i-mediat al* genului însuși. Chipul nu stă niciodată „alături“ de existent pentru că **nu există**, în fapt, *un chip al existentului*... Existentul este chipul însuși sau, mai precis, el re-prezintă chipul genu-*lui*. De vreme ce specia

e, pentru a ne exprima astfel, pro-dusul unei geneze generice, urmează (în mod natural) că *genitivul nu vizează specia (aperceptivă) ci genul (transcendental)*. De aceea, chipul nu e, adaugă Stagiritul, un fel de accident al esenței ci pro-dusul unei anume actualizări al acesteia. În fapt, între esență-gen – și existent-specie – nu există nici fel de intermediar; inter-mediarul speciilor este esența însăși, adică cea care le generează. Pentru a reveni la termenul propus de Boehm, am putea spune că teoria participației se reduce, în cele din urmă, la o formă specifică de catalelă.

Oricît de umil ar fi el, τόπος-ul im-perfect al oricărei naturii se con-stituie, așadar, prin chiar in-stituirea perfecțiunii ἀρχέ-τυπος-ului său. Or, primordialitatea esențial **OP** a *per*-fectului în raport cu orice timp fenomenal **TE** face ca, din chiar acest ultim punct de vedere **TE**, perfectul **OP** al eternității să nu poată fi redat decît sub forma gramaticală a unui *im*-perfect *intra*-temporal. Într-o perspectivă „strict“ intratemporală, *im-perfectul* esențial este „anterior“ prezentului fenomenal. E și motivul pentru care ocurența lui $\eta\upsilon\nu$ în τὸ $\tau\acute{\upsilon}$ $\eta\upsilon\nu$ εἶναι trebuie să presupună o viziune identică cu aceea angajată prin cea de-a șasea ocurență a lui ὁ ποτε, și anume, „chipul“ lui **OP** văzut din persepectiva lui **TE**: „Luat ca întreg simultan (δ' ἅμα πᾶς), Timpul este unul și același. Iar Clipa, cea care era de fiecare dată, este de asemenea aceeași (τὸ γὰρ ὦν τὸ αὐτὸ ὁ ποτ' $\eta\upsilon\nu$)“²⁸. De unde mai rezultă (ca o concluzie de factură ontică) faptul că, în limitele unei experiențe **TE**, simultaneitatea **OP** a eternității (ontologice) e mereu percepută ca anterioară prezentului temporal.

2. Anterioritatea katabatică a eternității asupra anabazei timpului – Deși (doar) tangent la

timpul **TE**, Timpul **OP** se bucură, în consecință, de o perpetuă simultaneitate. De altfel, din (5), (24) și (42) urmează că Timpul coincide cu eternitatea. Sau, dacă e să exprimăm această diferență ontologică sub forma unor relații, din (41) și, respectiv, (70) și (71) vom obține:

(176) *ho Khrónos ~ aídion,*

(177) *ho khrónos ~ gignómenon kai phthartikòn apeirákis.*

Or, primordialitatea (deja demonstrată a) lui **OP** în raport cu **TE** presupune că între eternitate și timp există aceeași specială relație (cu un singur termen), fiindcă, așa cum am mai văzut **OP** nu constituie, practic, un termen, iar, la rîndul ei, „relația“ privește, în fond, imediatitatea **TE** a chipului lui **OP** însuși.

2.1. Răsturnarea sensului di-ferenței ontologice – Consecvent cu paradoxala sa soluție referitoare la problema unității principiilor contrare (ale Ființei), Aristotel nu face decît să tragă concluziile, la fel de paradoxale, ce decurg în privința timpului și eternității. Într-adevăr, mai sus pomenita primordialitate a eternității (**OP**) în raport cu timpul (**TE**) *inversează însuși sensul relației* noastre zise „cu un singur termen“. Se vedește acum că *nu timpul este cel care tinde* (mai întîi, *ca succesiune viitoare*) *la eternitate* (pentru că eternitatea nu constituie un termen) ci, invers, *eternitatea tinde* (mai întîi, *ca Viitor simultan*) *la timp* (care devine, astfel, termenul eternității). Iar Anterioritatea **OP** a eternității nu e deloc „anterioară“ (în succesiune) timpului **TE** și cu atît mai puțin presupune ea un timp „etern“ care ar exista cumva

„separat“ de însăși această Ad-venire a Anteriorității. Fiindcă, așa cum subliniază Aristotel, timpul însuși nu există nici „înainte“ de eternitate, nici „după“ ea. Mai precis, eternitatea **OP** n-ar putea Ad-veni dacă timpul **TE** n-ar putea, la rîndu-i, de-veni. Ad-venirea trebuie să aibă întotdeauna un „loc“. Toate acestea presupun răsturnarea sensului clasic al mișcării onticului (în)spre ontologic și, în același timp, constituie o consecință a principiului aristotelic al primordialității (întotdeauna afirmate a) actului asupra potenței.

Oricît ar părea de straniu, acesta e, de altfel, și sensul implicit al acelor pasaje din **Metafizica B** (deja citate), care se referă la *fundamentul etern al temporalității*. Să ni-l reamintim pe cel mai important: „Or, dacă nimic etern nu (pre)există, imposibilă va fi și devenirea. Trebuie, într-adevăr, ca cel care devine precum și cel din care devine să (pre)existe. Iar termenul final este întotdeauna ne-devenit fiindcă, pe de-o parte, orice serie trebuie să se oprească undeva, iar, pe de altă parte, pentru că din ne-ființă nimic nu poate să devină“²⁹. Pre-existența eternității în raport cu timpul înseamnă, însă, că nu timpul (de)vine spre eternitate (pentru că nu el e cel care pre-există) ci tocmai invers, eternitatea (care pre-există cu adevărat), (Ad)vine mai Întîi spre timp. Din punctul de vedere al lui **OP**, sensul *venirii* este mereu mai „Întîi“ de-scendent (pentru ca venirea însăși să Ad-vină) și abia „după“ aceea a(d)-scendent (pentru ca venirea însăși să de-vină). (E de la sine înțeles că „Întîi-etatea“ nu are aici un sens temporal, ci unul strict logic.) De aceea (din punctul de vedere al lui **TE**) pentru ca de-venirea să poată „urca“ cumva, trebuie ca, mai întîi, Ad-venirea să coboare, căci, abia așa „coborîta“, eternitatea dă timpului puțința de

a „urcă“ (și chiar pe aceea, aparent mai modestă, de a succede). Sau, dacă e să reformulăm toate astea într-un limbaj „pur“ temporal: *pentru ca timpul să poată „urca“ trebuie ca, mai Întâi, eternitatea să fi „coborât“ deja de fiecare dată*. Așa încât, din punctul de vedere al sensului complet – **OP** și **TE** – al Ad-venirii eternității ca timp, avem de-o face în cele din urmă cu o (paradoxală) dublă (și, deci, simultană) mișcare de *Katabază* și de *anabază*. Orice posibilă mișcare orizontală e, așadar, însoțită de o mișcare verticală care o actualizează.

2.2. OP și die Kehre – Înțelegem, așadar (din nou, deși cu alte argumente), de ce **Fizica** lui Aristotel presupune, de fapt, **Metafizica** sa, și anume, nu „alături“ și nici „după“ ci, într-un sens mai profund, (chiar) Înainte de ea. Nu **Fizica** are nevoie de **Metafizică** pentru a se de-săvârși, ci tocmai **Metafizica** are nevoie de **Fizică**, pentru a se săvârși (actualiza). Relația „cu un singur termen“ dintre fizică și metafizică avea să-și găsească (foarte târziu) eco-ul în Anterioritatea logicii spiritului în raport cu fenomenologia sa la Hegel sau cu Primordialitatea spațiului logic al lumii în raport cu lumea faptelor mundane la Wittgenstein. Deși termenul final al oricărei serii trebuie să fie dat încă de la Începutul ei, el n-ar putea, totuși, Ad-veni (chiar) la ek-sistență în lipsa unei actualizări seriale. Acesta este, într-un fel, cazul tuturor mișcărilor zise „naturale“. Cu toate astea, posibilitatea unei cu totul alte actualizări, *ne-ek-sistențiale*, a Începutului – al cărei „efect“ ar putea fi o stare cu adevărat divină, cea pe care Stagiritul o analizează în celebrul capitol **XII** al **Metafizicii** *vis-à-vis* de deplinătatea exercițiului intelectului activ (act

pleromatic la care face aluzie și Kant atunci cînd invocă în **Critica rațiunii pure** nu mai puțin straniul *intellectus arche-typus*) – rămîne încă deschisă.

Această răsturnare a sensului di-ferenței ontologice – care pornește, de astă dată, de la ontologic și (se în-),tinde“ la ontic – , corespunde perfect celebrei *die Kehre* a lui Heidegger. După ce în **Sein und Zeit** (mai precis, în prima sa parte, consacrată analiticii existențiale), reușise să degajeze (și să corijeze) orizontul *trans*-(s)cendental al lui *Dasein* – formulînd cîteva obiecții de principiu la adresa criticismului kantian (ne gîndim, mai ales, la cele referitoare la sinoptica cu totul specială a analogiilor dintre ek-stazele timpului și, respectiv, ek-sistențiale însele) – , Heidegger a putut demonstra (într-un al doilea pas) că facticitatea lui **Da-sein** n-ar fi posibilă în afara unei anume actualizări *de-scendentale* (pre-alabile) a lui *Sein* însuși. Deși, pentru început (și, mai ales, pentru unii), *die Kehre* a putut părea mai mult decît ciudată, „întorsătura“ (am fi tentați să spunem „conversiunea“) gîndirii lui Heidegger își are pandantul (implicit) în concepția lui Aristotel privitoare, în particular, la Anterioritatea formei pre-figurat(oar)e asupra materiei con-figurate și, în general, la Anterioritatea Ființei a-categoriale asupra ființării categoriale. Pre-figurarea aristotelică a ideii lui *Kehre* a putut fi transmisă lui Heidegger sub forma sa modernă – consacrată deja prin Brentano – ca temă a univocității Ființei în raport cu plurivocitatea modurilor sale de ființare. Doctrina Stagiritului privitoare la multiplicitatea semnificațiilor lui *Seiende* (ca și răsturnarea di-ferenței ontologice ce rezultă de aici) fusese deja regăsită în filosofia timpurilor moderne

(la distanță de mai bine de două milenii de Stagirit!) sub forma unei provocări fundamentale survenite în meditația lui J. G. Fichte. Ea a fost curînd preluată și prelucrată de Schelling (în pozitivitatea ei destinală) și mai ales de Hegel (în negativitatea ei istorială). Încă Hegel era pe deplin conștient de această răsturnare survenită în filosofia clasică germană prin Fichte, răsturnare care, pentru el, constituia o expresie a celebrei „tregeri“ de la idealismul subiectiv la cel obiectiv (sau „absolut“) și, ca atare la *fenomenologia* Spiritului.

NOTĂ-Secularizarea secularizării – Astfel, după ce constată mai întîi că Fichte reușise să pună (inițial) „între paranteze“ lucrul în sine kantian – sau, mai bine spus, reziduurile empiriste ale concepției kantiene, autorul *Prelegerilor de istorie a filosofiei* ține să semnaleze că ultimele opere ale lui Fichte (scrise într-un stil popular) – ale căror concluzii autorul nu va mai reuși, din păcate, să le dezvolte în toată amploarea lor istorială – relevă tocmai de *conversia tematicii di-ferenței ontologice*: „Nu eul finit, ci ideea divină este temeiul oricărei filosofii; tot ce face omul prin sine însuși este nevaloros. Orice ființă este vie și activă în sine însăși; și nu există altă viață decît ființa, și nici altă ființă decît Dumnezeu; Dumnezeu este așadar ființă absolută și viață. Ființa divină iese, de asemenea, din sine, se revelează, se exteriorizează: lumea“³⁰.

Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că abia odată cu Hegel destinalitatea temporală a Ființei (întrevăzută deja de Aristotel în marginea paradoxalei sale soluții la problema unității principiilor Ființei și Timpului) se complinea și în calitatea sa de ființare istorică. Mai mult: prin chiar fenomenologia acestei compliniri (prefigurate de același Stagirit, al cărui cel

mai important discipol al său a fost, să nu uităm, nu un filosof al „cerului“ ci un prinț al „pământului“ și istoriei: Alexandru cel Mare), timpul istoric al modernității se împlinea, adică sfârșea. Din acest punct de vedere, Hegel însuși nu greșea deloc atunci când afirma despre sine însuși că este ultimul din *seria* filosofilor fiindcă, odată cu el, timpul istorial trebuia să facă loc celui „escatologic“. Fără ca prin această survenire a „apocalipsei“ timpului, experiența escatologică a marilor utopii istoriale, fie ele de stînga sau de dreapta, să înceteze a fi mai puțin „temporală“ (semn că u-topiile nu erau „pe deplin“ escatologice de vreme ce dispoziția lor era una cu totul topică, relevînd, în fond, de o viziune încă dihotomică asupra principiilor Ființei). Într-adevăr, prin Marx (autorul „tăieturii“ **TE** a destinalității Ființei – cea care presupune o secularizare deplină a destinului ontologic și, implicit, deschiderea „orizontului“ in-definit, adică intra-temporal, al unei istorii ontice perpetue) și prin Nietzsche (autorul „tăieturii“ **OP** a ființării istorice – care înseamnă secularizarea secularizării însăși și, în consecință, blocarea oricărui orizont istoric in-definit și, deci, intra-temporal) istoria *fenomenologică* (expresie pleonastică, de fapt) a ființării urma, foarte curînd, să intre în „sabat“. Sfîrșitul timpului metafizicii coincide, într-un fel, cu sfîrșitul fenomenologiei Timpului (și intrarea în epoca zisă „contemporană“). Din perspectiva lui **TE**, avem de-a face cu un fel de nihilism al Timpului. Din perspectiva lui **OP**, cu un fel de nihilism al timpului. Ceea ce trebuie, însă, subliniat este că, indiferent de care anume dintre cele două nihilisme ne-am simți atras, nihilismul însuși trebuie cu necesitate consumat ca experiență individuală și socială.

3. Predicația esențială sau Despre esența analogiei – Geneza e pre-figurată prin (auto)a-fectarea (prin diferențiere) a genului însuși. În calitatea lor de aspecte ale genezei (sau, într-un limbaj temporal: în calitatea lor aspectuală), speciile nu *di-feră* așa cum *di-feră*, totuși, niște lucruri (deja) constituite. Dimpotrivă, speciile instituie diferitele modalități (aperceptive) ale pre-figurărilor genetice. (Oricât ar părea de straniu, diferența nu se dezvăluie de fapt pe „orizontală“ ci pe „verticală“. Ce-i drept, o „verticală“, de regulă, aperiectivă. Dacă ar fi să redăm în limbaj fenomenologic această diferențiere verticală între Instituirea transcendentă a genului și instituirea aperiectivă a speciei – luată în calitatea ei *hōs kathólou* – am spune că genul ne afectează sub forma unei *Ur-Stiftung*, pe când specia, sub forma unei *Stiftung*, tipuri de diferențiere asupra cărora vom reveni.) Există, prin urmare, două probleme ce urmează a fi cercetate: 1) cea care decurge din pluralitatea tipurilor categoriale care pre-definesc înseși configurările genetice – al căror număr e determinat, cum se știe, de chiar numărul categoriilor, cele mai „înalte“ (ultime) dintre genuri-; 2) cea care vizează simultaneitatea dintre gen (și, ca atare, geneză) și propria lui diferențiere (specifică), premisă a discursivității *lógos*-ului și, în consecință, fundament a tot ceea ce, pentru Stagirit, are un caracter predicabil.

3.1. Pre-dicație și discurs – Majoritatea comentariilor privitoare la modul specific al compunerii (articulării) categoriilor se referă la celebra problemă aristotelică a predicației. Grecescul *κατηγορεῖται* a devenit în latină *praedicamenta*. În această privință, textele sînt clare. Ființa, ne spune de pildă **Metafizica**, revine cu

adevărat numai esenței, cea care se constituie ca singurul subiect autentic. Celelalte categorii se numesc „ființe“ doar pentru că „sînt cantități ale acesteia, luate în acest sens, sau calități sau stări pasive sau pentru că ele constituie vreo altă determinare de acest fel“³¹. Subiectul, aveau să spună mai târziu și scolasticii – analogonul esenței (substanței) – , este un *modus per se stantis* în vreme ce predicatul se reduce la un *modus di-stantis*.

Așadar, toate categoriile se referă (în discurs) la esență (substanță). E, însă, modul acestei referiri unul pur „orizontal“, așa cum apelațiunea de mai sus – *modus di-stantis* – pare să ne sugereze? Dacă da, atunci ce sens (principial, desigur) mai poate avea acel *κατὰ* din *κατ-ηγοῦται* și, mai ales, *prae* din *prae-dicamenta* (care impun, amîndouă, un pre-alabil distribuit în discursul însuși)? Cum am văzut, *di-ferirea* categorială ad-vine întotdeauna din „înălțimea“ unui punct de vedere „zenital“. În mod firesc, ar urma atunci că nici *re-ferirea* discursivă nu poate fi redusă la o simplă juxtapunere de categorii. (La drept vorbind, discursul angajează doar *termeni* categoriali apercceptivi, iar nu categoriile însele – spunem, într-adevăr, „trandafirul este roșu“, iar nu „esența este calitate“ – , fapt care sugerează *deja* un orizont pre-dicativ care se distribuie abia și odată cu discursul.)

3.1.1. *Proportio versus proportionalitas* – În ciuda acestor serioase semne de întrebare (sugerate de însuși textul aritotelic), doctrina clasică a discursului a fost, totuși, dezbătută în termenii unei viziuni ce relevă mai curînd de primordialitatea „orizontală“ a esenței în raport cu celelalte categorii, astfel încît necesitatea evaluării și respingerii tezei după care discursul s-ar reduce la un simplu „raport“ între termeni – teză respinsă

de Aristotel însuși – rămîne o sarcină de neocolit.

A enunța despre esență revine, în principiu, la a enunța despre Unu fiindcă esența (substanța) e întotdeauna și în mod necesar unică. O asemenea modalitate discursivă apare desemnată în text prin $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ sau $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$. Ultima expresie e tradusă de G.E.L. Owen prin „unitate focală de semnificație“, iar de P. Aubenque prin „unitate de semnificație prin convergență“³³. Ea presupune raportarea tuturor categoriilor, pe rînd, la una și aceeași esență. Astfel, dacă vom nota cu *a* esența însăși și cu *b*, *c*, *d* restul categoriilor, vom obține:

(178)

Cum se vede, dintr-un asemenea eterogen șir de raporturi nu se poate alcătui nici o proporție. Din acest motiv, relația de tipul *pròs Hén* nu poate fi confundată cu analogia propriu-zisă. Există, cum lesne se poate remarca, cel puțin trei motive pentru a susține această discriminare³⁴ : 1) o relație focală (ca cea definită mai sus) implică o anume convergență a raporturilor; 2) ea mai presupune o dominare, în fiecare raport, a unuia și aceluiași termen asupra tuturor celorlalți și, în fine, 3) nu e posibil să se instituie nici o egalitate între raporturi și, în consecință, nici o proporție. Sînt, se pare, și principalele argumente pentru care, așa cum pare să fi verificat Muskens³⁵, *pròs Hén* nu poartă nicăieri (în ***Corpus Aristotelicum***) denuminația falacioasă, după același Muskens, de „*analogía*“. Pentru a putea face deosebirea între *pròs Hén* și *analogia*, scolasticii s-au folosit de două nume diferite, deși paronime: *proportio*, respectiv, *proportionalitas*. Dar (chiar și așa stînd

lucrurile) relevă, oare, *Hén* din *pròs Hén* de un raport „orizontal“ (fie el chiar „altul“ decît cel analogic)? Și încă: este el, *tò Hén*, un simplu „termen“ al discursului? Această proximitate semantică dintre „Unu“ și, respectiv, „termen“ a făcut (foarte curînd) ca, între proporție și proporționalitate, să se insinueze, treptat, o abia sesizabilă, dar durabilă mutualitate.

3.1.2. *Ad unum* sau Ambiguitățile analogiei – Confuzia, adesea incriminată, dintre *proportio* și *proportionalitas* pare să fi survenit sau, cel puțin, să fi cunoscut notorietatea – odată cu scrierile lui Toma din Aquino. Astfel, deși în *De veritate*³⁶ *doctor angelicus* face în mod corect distincția (devenită clasică la acea epocă) între *ad Unum* și *analogia*, el adaugă, totuși, în final: *secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum*³⁷. Pentru cineva îndelung familiarizat cu opera lui Aristotel – consacrat în comentariile sale drept „Filosoful“ – , pentru excelentul logician care nu numai că știuse, dar și invocase celebrul dicton *finiti ad infinitum nulla est proportio* (semn de neeludat că mai sus incriminata confuzie tomistă dintre *proportio* și *proportionalitas* are, ea însăși, limitele sale) – l-am numit, desigur, pe Aquinat – , o atare „scăpare“ poate părea (și chiar este) mai mult decît curioasă. De aceea, circumstanțele de mai sus sînt, credem, în măsură să explice insistența noastră (atît cît va fi nevoie, evident) pentru clarificarea *sensul tomist* al analogiei discursive. Dacă la nivelul pur „orizontal“ al unor raporturi între termeni confuzia dintre *proportio* și *proportionalitas* poate fi (mai întîi) diagnosticată și (apoi) respinsă, la nivelul „zenital“, în schimb, adică acela al principiilor termenilor înșiși, mai sus pomenita confuzie poate deveni o... con-fuziune. Să revenim, prin urmare,

la predicăția zisă „analogică“.

Profitul este imediat fiindcă, într-adevăr, conveniența predicativă definită în ***De veritate*** (*proportio* sau, totuna, *ad Unum*) pare cu mult mai interesantă (și, deci, plină de consecințe) decât lasă a se înțelege un simplu raport „orizontal“. În fapt, precizează Aquinatul, predicăția analogică instituie între termenii discursului un *habitus* al unuia în raport cu celălalt, așa cum, bunăoară, există un *habitus* al lui 2 în raport cu 1, și anume, faptul de a fi dublul. Or, ținem de la bun început să precizăm că „faptul de a fi dublul“ nu denumeste aici un raport, ci, mai curînd (și, ceea ce e chiar mai important) *posibilitatea unui raport*. El presupune, implicit, posibilitatea unui „orizont înalt“ (adică zenital), în măsură să pre-determine orice conveniență predicativă de tipul *proportio (ad Unum)*. În cazul „raportului“ de tip categorial, continuă același Aquinat, *proportio* revine la a spune că între esență (substanță) și celelalte categorii (denumite generic „accidente“) există un *habitus* comun, care este tocmai *ens*: ... *ex habitudine quam substantia et accidens habet*. Or, pentru că acest tip de specială conveniență apare în ***De veritate*** ca „analogie după proporție“ și pentru că *habitus*-ul generic al tuturor „raporturilor“ dintre esență (substanță) și restul categoriilor este *ens* (împreună, desigur, cu multiplele sale semnificații categoriale apercptive), urmează că *ad Unum* reprezintă tocmai expresia (logică a) celebrei *analogia entis*, fundament tomist al „științei divine“, cea care avea să inducă fiziunea (catastrofală pentru unii, care au tratat-o drept confuzie) dintre filosofie și teologie.

Conveniența „analogică“ (după proporție) a termenilor categoriali reapare (mai explicit chiar) și în excelentul comentariu tomist al **Metafizicii**³⁸, prilej potrivit pentru Aquinat de a face o distincție (inspirată de diferitele tipuri de unitate, definite de Stagirit) între: 1) *predicația univocă* (*sinonimă*) – același nume e atribuit unor subiecte diferite după una și aceeași semnificație; 2) *predicația echivocă* (*omonimă*) – același nume e atribuit unor subiecte diferite, după rațiuni diferite și 3) *predicația analogică* (*paronimă*, am fi tentați să spunem) – același nume e atribuit unor subiecte diferite după o rațiune parțial *asemănătoare*, parțial *diferită*; diferită prin diversele moduri (de aplicare) ale relației și asemănătoare prin ceea ce se constituie ca unic „termen“ la care se raportează relația însăși (*ad Unum*). Dar, o asemenea simultaneitate între Identitate și Diferență în cadrul uneia și aceleiași „relații“ ne este binecunoscută. Ea definește, cum am văzut în repetate rânduri, tocmai alternanța fundamentală (simultaneitatea ontico-ontologică, în cele din urmă) dintre **OP** și **TE**. Dincolo de aparența ei anacronică (dacă nu chiar vetustă), tema predicației analogice (paronime) devine, astfel, subiectul unei provocări nu numai de neocolit ci și foarte actuale.

3.2. Ierarhia perfecțiunilor analogice – Un pas decisiv în această privință ne ajută să facem P. Aubenque. Într-un studiu pe nedrept ignorat³⁹, el își propune (și în mare măsură reușește) să ne dezvăluie motivele pentru care Toma s-a simțit îndreptățit să vorbească despre analogie în contextul unor dezvoltări dedicate, practic, predicației *ad Unum* (paronimice).

Punctul de plecare al exegezei sale îl constituie,

deloc întâmplător, același comentariu tomist al **Metafizicii**. Să reluăm, prin urmare, definiția „conveniențelor predicative“ după proporție. Atribuțiile analogice (cum mai sînt ele denumite) „sînt diferite pentru că presupun maniere de a fi (*habitudines*) diferite și sînt identice pentru că înseși aceste maniere de a fi se raportează la ceva care este unul și același“⁴⁰. Mai exact spus, adaugă Toma, e vorba de „atribuție analogică, adică proporțională (*id est proportionaliter*) pentru că fiecare termen se raportează, potrivit cu maniera sa de a fi (*secundum suam habitudinem*), la ceva care este prim“⁴¹. (E, credem, evidentă aici mutualitatea dintre *habitus*-ul cu sens entitativ – acela de fiind, de ființare perceptivă, adică de specie *hōs ti* – și *habitus*-ul cu sens apercceptiv, denumit, în contextul nostru, manieră de a fi, adică, prin analogie, specie *hōs kathólou*. În cele ce urmează ne vom concentra doar asupra primului sens al lui *habitus* însuși). Cele două pasaje relevă, mai întîi, că „relația“ dintre esență și categorii e, în fond (ca și la Aristotel, de altfel), una cu un singur termen (categoriile, în sens apercceptiv). Esența însăși nu poate niciodată constitui un simplu „termen“ discursiv. Ea este, cel mult, un fel (discutat deja mai sus) de „al treilea“ în raport cu categoriile însele și, respectiv, cu manierele lor de a fi (denumite, cum se vede – ca și în **De veritate** – , *habitudines*). Dacă, apoi, vrem ca un *raport* între termeni să existe, totuși (ca o minimă condiție a compunerii „părților“ discursului *ca* discurs), atunci el trebuie să fie tocmai acela (licit) dintre diferitele categorii și, respectiv, manierele lor proprii ființiale (entative) de a fi (*habitudines*). Notînd, așadar, cu *b'*, *c'*, *d'* *habitudinile* (ființiale, entative ale) categoriilor *b*, *c* și *d* în raport cu – *R* – una și aceeași

esență (substanță) – *a* – , vom obține ⁴² :

(179)

Ingenioasa soluție a lui Aubenque ni se pare a fi cu totul remarcabilă. Ea reușește, așa cum arată relațiile de la (179), să introducă analogia – *proportionalitas* – acolo unde ne-am fi așteptat, poate, cel mai puțin, și anume, chiar în relația *ad Unum* – adică, mai precis, în... *proportio*. Prețiosul rezultat de mai sus face, la rîndul lui, cu totul licită așa zisa „confuzie“, în fond confuziune, dintre *analogía* și *pròs Hén*, înrudire care, se vădește acum, nu mai poate afecta din punct de vedere logic originala *analogia entis* tomistă.

3.2.1. *OP* și *analogia entis* – Interpretînd, în consecință, proporțiile definite la (179), am putea spune că toate categoriile se raportează ***OP*** la esență (substanță) ca la unul și același „termen“, dar că din punctul de vedere al *habitus*-ului lor propriu, care e (de fiecare dată) un alt *ens* (existent), ele diferă, totuși, ***TE***. Fiindcă diferitele habitudini ființiale (entitative) ale categoriilor reprezintă chiar efectul unor moduri (maniere) de a fi aperceptive (de a ființa entitativ), diferite și ele. Un asemenea neașteptat „uz“ al analogiei predicative, crede (cu îndreptățire) Aubenque, „exprimă participarea graduală a termenilor derivați la un termen prim, participare care nu e graduală decît într-o măsură proporționată esenței, adică propriei perfecțiuni – am putea fi chiar ispitiți să spunem: după meritul – fiecăruia dintre termenii participanți“ ⁴³. Concluzie care, să recunoaștem, e formulată (în mod voit, desigur) în cel mai pur stil (tomist) al analogiei ființei (ființării)... Dincolo de prezența efectivă a termenilor săi conjugați, orice discurs

predicativ presupune, în consecință (și în principiu), afectarea unei esențe (cu valoare ontologică de „Unu“) angajate prin termenii înșiși, a cărei perfecțiune face ca părțile discursului – adică atât numele cât și verbul – să constituie niște simple „declinări“.

Esența, avea să adauge *De ente et essentia*, limitează, în raport invers proporțional cu perfecțiunea sa, receptarea Ființei de către existent – *ens: essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*⁴⁴. Nu e, evident, locul aici să zăbovim asupra rolului și semnificației dificilului *actus essendi* în cadrul ontologiei tomiste. Ceea ce dorim să subliniem e, însă, că opera Aquinatlui aduce ceva cu totul nou în privința analogiei predicative, și anume, *teza angajamentului analogic al esenței (substanței) însăși*. O vom reda și noi, și anume, într-o formulare (mai explicită) din *Scriptum super Sententiis*: „Așa cum substanța se raportează la ființa care îi este dată, tot așa și calitatea [se raportează] la ființa care convine genului ei“ – *Sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens*⁴⁵. E un angajament la care Aubenque nu mai subscrie.

Argumentele sale invocă, după cum era de așteptat, infidelitatea concepției Aquinatlui privitoare la analogia esenței (substanței) față de principiile aristotelismului: „Această aplicare a schemei analogice la problema unității categoriilor nu e, de fapt, posibilă decât cu două condiții, care nu sînt satisfăcute de Aristotel: prima rezidă în aceea că ființa infinitivă (*esse*) trebuie să fie înălțată dincolo de fiind (existent) ca cea la care substanța însăși (*ousia*) participă în raport cu esența sa (de asemenea *ousia* în limba greacă); a doua, mai importantă încă, e disocierea, ignorată de Aristotel între

ființă și esență“⁴⁶. Extinderea tipic tomistă a analogiei predicative la esență (substanță) își are originea, după comentatorul francez, în credința catolică, generalizată în Evul Mediu latin, după care *ens* nu are Ființă ci o primește, pe măsura perfecțiunii sale, de la Dumnezeu – *ipsum suum esse*. Ideea tomistă a „darului (diferențiat al) Ființei“ instituie, implicit, o *viziune ierarhică* asupra ontologiei (remanență de factură neoplatoniciană, trecută prin Proclus, probabil), una care încearcă să sistematizeze diferitele maniere de a fi (*habitudines*) ale lui *ens*, în contextul, esențial (credem noi), în care *ens* însuși e, practic (și de fiecare dată), un *habitus*...

3.2.2. Analogia esenței (substanței) – Întîmpinările pe care le face P. Aubenque la analogia esenței (substanței) sînt (la rîndu-le) valabile doar cu două condiții, despre care va trebui (la rîndul nostru) să ne întrebăm dacă sînt satisfăcute de același (invocat) Aristotel.

Prima dintre acestea impune ca sensul analogiei la care se referă aici Aquinatul să fie cel clasic (care presupune patru termeni), fapt care nu e deloc evident, mai ales dacă luăm în considerare contribuțiile (decisive ale) lui Aubenque însuși *vis-à-vis* de mutualitatea dintre *proportio* și *proportionalitas* (în cadrul căreia toți numărătorii raporturilor sînt, de fapt, niște „relații“ de tipul *ad Unum*). A doua (la care ne-am referit deja), pretinde ca esența (substanța) să poată fi redusă la un simplu termen (fie el analogic) sau, mai precis, ca esența (substanța) să nu manifeste nici un fel de mișcare (*i.e.* dez-văluire), ceea ce ar contrazice cadrul teoretic cu totul original („fenomenologic“) în care Stagiritul a înțeles să discute despre *ousía*, cadru definit prin tandemul conceptual act / potență.

Justificarea punctului de vedere tomist depinde, în consecință, nu numai de propria sa coerență ci și de confirmarea lui de către textele aristotelice recunoscute.

Să revenim, deci, la pasajul din *Scriptum super Sententiis*. El sugerează că există, totuși, o analogie între substanță (esență) și ființă (fiindul, existentul) care îi este dată – *esse sibi debitum* –, pe de-o parte, și, respectiv, calitate și ființa (fiindul, existentul) care convine genului său – *esse sui generis conveniens* –, pe de altă parte. E clar acum că, dacă substanța (esența), calitatea și, respectiv, propriile lor corelatele – mai precis, cele care convin genului lor categorial – constituie elementele unei analogii, acestea trebuie să desemneze tot atîția termeni ai unui discurs (de tip analogic). Asta înseamnă, după Toma, că o analogie atributivă poate fi definită chiar și în privința lui *essentia*. Or, de vreme ce, în textul nostru, *esse sui generis* ca și *esse sibi debitum* nu pot sta decît pentru habitudinile categoriilor – adică, mai precis, pentru numitorii relațiilor definite la (179) –, urmează că, pentru a împlini condițiile cerute de fuziunea dintre *proportio* și, respectiv, *proportionalitas* pentru cazul tuturor categoriilor – redefinite de Aubenque prin aceeași relație de la (179) –, trebuie ca substanța (esența), calitatea și toate celelalte categorii să se raporteze (în cadrul tuturor numărărilor) la un termen unic. Să reluăm, așadar, într-o formulă extinsă – care urmează să facă, evident, și mențiunea esenței (substanței) – mai vechile noastre notații privitoare la categorii – *a*, *b*, *c*, unde *a* desemnează *essentia* –, respectiv, la habitudinile lor – *a'*, *b'*, *c'*, unde *a'* desemnează pe *esse sibi debitum* sau, încă, pe *esse sui generis conveniens* – și să notatăm pe cel de-al treilea „termen“ cu *A*. Or,

revenind la textele din *De ente et essentia*, dacă acest act al „împărtășirii“ Ființei – *actus essendi* – , vizează intimitatea fiindurilor (existenților) – *entia* – în funcție de perfecțiunea propriei lor esențe – *esse(e)ntia* – , atunci cel de-al treilea „termen“ nu poate fi decât *quid est* sau, cum au spus latinii, *quidditas*, veritabilul Unu (*Hén*) la care se raportează (*pròs*) toate categoriile (inclusiv esența). Vom obține, astfel:

(180)

Prin comparație cu rezultatul de la (179), noua noastră relație arată că există o anume *mișcare* „*analogică*“ („transcendental-aperceptivă“) în chiar cadrul esenței, o *pro-cesie* (*pur-cedere*) *esențială* sau, dacă vrem să folosim limbajul tomist, un veritabil ***actus essendi***, care face ca analogia însăși – și, odată cu ea, esența (sau substanța, ceea ce, inițial, părea mai puțin evident) – să nu mai releve, practic, de un simplu raport între termeni „solidificați“ („saturați“, așa cum presupune, în fapt, *proportionalitas*) ci, dimpotrivă, de mișcarea de dez-văluire (sugerată de *proportio*), mișcare survenită, ce-i drept, prin chiar *actul* „solidificării“ („saturării“) lui *essentia* (*substantia*) – *a* – sub forma ei *generică* de *habitus* – *a'* (singurul termen cu adevărat veritabil). Acest din urmă *habitus* (co-relat, în cadrul lui *proportionalitas*, al unei *habitudini categoriale aperceptive*) e, așadar (în calitatea lui specială de ***esse sui generis***), întotdeauna în raport cu cea care nu poate fi niciodată „solidificată“ („saturată“) complet (și nici măcar redusă la un simplu gen aperceptiv) – *quidditas*, și anume, Ființa a ceea ce este: *tò tí esti*,

adică *esse* însuși – *A*. S-ar putea astfel spune că, prin această extensie, Aquinatul nu face decât să aplice aici heideggeriana *die Kehre* la aristotelicul *pròs Hén* (operație pe care, așa cum vom vedea, Aristotel însuși o împlinise deja înaintea lui). Într-adevăr, din perspectiva lui **TE**, adică a diferitelor habititudini apercceptive ale categoriilor, *generate* prin chiar raportul lor cu unul și același *tí esti*, toți termenii trebuie să se raporteze „anabatic“ la acest din urmă „termen“ (unic), ceea ce revine la *pròs Hén*. Din perspectiva lui **OP**, însă, adică din aceea a celui de-al treilea „termen“ – *quidditas* –, ceilalți termeni trebuie să pro-vină din chiar distribuția „katabatică“ a lui *tí esti*, ceea ce revine la *kath' Hén*.

3.3. Confirmarea lui Aristotel – Or, fuziunea dintre anabaza lui *pròs Hén* și katabaza lui *kath' Hén* (*legómenon*) a fost făcută de însuși Aristotel. Ne mărginim aici să menționăm doar că ea apare menționată nu numai în **Metafizica**⁴⁷ ci și la exegeții săi clasici (la Alexandru din Afrodisia, de pildă⁴⁸), semn că fusese de timpuriu asimilată cu un fapt curent. Dacă lucrurile n-ar fi stat așa, atunci aristotelismul s-ar reduce pur și simplu la platonism (căci *pròs Hén* nu poate defini decât o omonimie a onticului cu ontologicul), Ideile, la rîndul lor, nu s-ar mai identifica în specie cu lucrurile (ele nu s-ar mai distribui, dincolo de omonimie, după criteriile aristotelice (riguroase) ale unei sinonimii a onticului cu ontologicul), și, în genere, aristotelicul *κατ-ηγορεῖν* (ce *pare* a releva doar de *proportionalitas*) n-ar mai fuziona cu platonitul *προς-αγορεῖν* (ce relevă, cu adevărat, doar de *proportio*). Or, cum bine se știe deja, în lipsa unei distribuții – *katá* – a termenilor

pròs Hén, nu există (aşa cum a demonstrat Aubenque⁴⁹⁾ nici o atribuție, și, prin urmare, nici o logică și, încă, nici un discurs... Tocmai de aceea, limitat (în acest fel) la tematica ontologică a unei simple omonimii, Platon nu putea tematiza orizontul „înalt“ presupus de *organonul* termenilor discursivi. Am putem, în consecință, anticipa că mai sus pomenita fuziune tomistă dintre *proportio* și *proportionalitas* revine – într-un limbaj, de astă dată, „pur“ aristotelic – la fuziunea aristotelică dintre omonimie și sinonimie (invocată de Stagirit în ***Metafizica***, mai exact, în cîteva contexte decisive pentru definirea *paronimiei*). Asupra acestei esențiale chestiuni vom reveni.

3.3.1. De la *katêgoríai* la *katêgorouména* – Înainte de a o face, însă, să împlinim și ultima sarcină pe care ne-am asumat-o mai sus – aceea de a găsi un text aristotelic în măsură a susține (de o manieră cît mai firească, evident) soluția atribuției zise „după analogie“ propusă de Toma din Aquino. În ce ne privește, credem a-l fi găsit în ***Topica***. Importanța acestui fragment pentru întreaga noastră demonstrație justifică, credem, o citare *in extenso*, cu atît mai mult cu cît subiectul pe care și-l propune el e tocmai angajamentul discursiv al categoriilor – *praedicamenta* – în chiar contextul definirii pre-dicabilelor ἡ τὰ κατηγορουμένα:

„Date fiind cele deja stabilite, trebuie să determinăm acum genurile de categorii în care pot fi întîlnite cele patru predicabile, despre care tocmai am vorbit. Aceste categorii sînt în număr de zece, și anume, esența (în fapt, *quidditas*, echivalentul latin al grecescului τὴ ἔστι din textul grecesc – n.n.), cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, pasiunea. Accidentul, genul, propriul și definiția vor fi, așadar,

întotdeauna determinate printr-una din aceste zece categorii. Astfel, toate premisele semnifică (σημαίνουσιν) sau esența (τὸ ἐστίν) sau calitatea sau cantitatea sau una dintre celelalte categorii. E, însă, de la sine înțeles că ceea ce semnifică esența (τὸ ἐστίν) este fie esența (substanța ἡ οὐσίαν) fie calitatea fie cantitatea fie orice altă categorie. Prin urmare, atunci când se vorbește despre om, spunînd că este om sau animal, se enunță esența (τὸ ἐστίν λέγει) și se semnifică esența (substanța ἡ οὐσίαν). Când este vorba despre culoarea albă, spunînd că lucrul este colorat sau alb, se enunță esența (τὸ ἐστίν) și calitatea se semnifică. La fel dacă este vorba despre o mărime de un cot, spunînd că lucrul are un cot mărime, se enunță esența (τὸ ἐστίν) și cantitatea se semnifică. Și tot așa cu celelalte categorii. Pentru fiecare dintre acestea, dacă același despre același se spune sau dacă se spune genul despre același, se semnifică esența (τὸ ἐστίν σημαίνειν). Atunci când ceva se enunță despre altceva, nu se semnifică esența (τὸ ἐστίν), ci cantitatea, calitatea sau una dintre celelalte categorii“⁵⁰.

Sintetizînd cele mai importante comentarii antice și medievale referitoare la acest dificil text, N. J. Green-Pedersen conchide că raportul stabilit de Stagirit între categorii și predicabile rămîne unul cu totul neclar⁵¹... Ne grăbim să concedem că (în mod aparent) motive ar fi, desigur, suficiente. Mai întîi, este, cu adevărat, destul de straniu ca una și aceeași esență să fie desemnată (alternativ) prin doi termeni diferiți ἡ οὐσία, respectiv, τὸ ἐστίν. Nu se înțelege, apoi, de ce esența – în fapt, τὸ ἐστίν, *quidditas* – semnifică nu numai pe οὐσία (ceea ce, în cele din urmă, am putea eventual accepta) ci și (toate) celelalte categorii. În sfîrșit, pare, de asemenea, greu de explicat de ce, în genere, esența nu figurează (în lista inițială a categoriilor, citată

mai sus) sub binecunoscuta sa formă de οὐσία ci, dimpotrivă, sub forma aceleiași sintagme: τί ἐστὶ. Să recapitulăm, așadar. *Predicabilia* pot fi definite, ne avertizează Aristotel, într-un cadru logic determinat de cele zece *predicamenta*. Dacă subiectul discursiv la care se raportează (*pròs Hén*) categoriile discursului, este, conform doctrinei devenite clasice, esența (substanța) urmează că putem afirma despre această esență fie o cantitate, fie o calitate, fie oricare dintre celelalte categorii. În contextul în care aceste din urmă afirmații constituie, de fapt, niște premise complete, discursul nostru va semnifica, pe rînd, fie o cantitate, fie o calitate, fie vreuna dintre celelalte categorii. Cum lesne se poate vedea, însă, un asemenea *lógos* va fi unul cu totul *etero-gen*, căci el conjugă mereu două categorii diferite. Or, eterogenitatea *lógos*-ului face imposibilă instituirea vreunei analogii – *proportionalitas*. Pîna aici, lucrurile par nu numai clare ci și binecunoscute. Ce se întîmplă, însă, dacă subiectul nostru discursiv, la care se raportează aceleași categorii (cu excepția esenței), nu mai denotă ceva „esențial“ și, deci, „prim“ ci, dimpotrivă, altceva, care relevă chiar de una din celelalte categorii, zise „neesențiale“ ?

3.3.2. Proprietatea termenilor – Răspunsul lui Aristotel pare (la prima vedere) paradoxal: chiar dacă subiectul *lógos*-ului nu mai denotă esența (substanța) premisa (în totalitatea ei) poate, totuși, semnifica esențialul. Dacă, de pildă, vom spune despre ceva de ordin cantitativ că este o anume cantitate sau despre ceva de ordin calitativ că este o anume calitate, atunci premisa va exprima, desigur, cantitatea sau calitatea, dar ea semnifică, în fond, esența – *tí esti (quidditas)*. Și, cum ar putea fi altfel de vreme ce despre cantitate se spune tocmai *ceea ce ea este* ⁵² – *tò tí esti (quid est)* –

adică o cantitate și, în același fel, despre calitate și celelalte categorii. Interpretarea noastră este confirmată de un text din **Metafizica**, în care Aristotel reia, practic, nu numai ideile ci și exemplele sale din **Topica** : „Ființa se ia în mai multe sensuri [...]: într-un sens, ea semnifică esența (τὸ τί ἔστι) și individualul (τόδε τι), iar, în alt sens, calitatea, cantitatea sau unul dintre celelalte predicate (τῶν κατηγορουμένων) de acest fel. Dar, între toate aceste accepțiuni ale Ființei, este clar că Ființa însăși constituie, în sens primordial, esența (τὸ τί ἔστι), care, la rîndul ei, nu semnifică altceva decît substanța (οὐσίᾱ). Într-adevăr, chiar și atunci cînd afirmăm ceva despre un lucru de ordinul calității (ποῦόν τι τόδε), noi spunem că el este bun sau rău și nicidecum că are trei coți sau că ar fi om. Cînd, dimpotrivă, afirmăm ceva despre un lucru de ordinul esenței (τί ἔστιν), nu vom spune niciodată că este alb sau cald, nici că are trei coți, ci că este un om sau un zeu“⁵³.

Există, prin urmare, o anume *proprietate a termenilor discursului* care, așa cum avea să remarce Pseudo Alexandru din Afrodisia⁵⁴, face ca atît subiectul cît și predicatul unei premise să stea într-una și aceeași categorie. Astfel, dacă vrem să spunem ceva de ordin calitativ ἂν ποιόν – despre un lucru anume, pentru a putea exprima esența sa proprie ἂν τί ἔστι – , trebuie ca, mai întîi, lucrul însuși să fie ceva (un *habitus*) de ordin calitativ ἂν ποῦόν τι τόδε. Numai în acest singur caz, precizează și **Topica** – și anume, acela al unui discurs *auto-gen* – vom putea afirma despre lucrul în cauză o anume calitate sau genul ei. Căci, repetăm, esența ἂν τί ἔστι – este semnificată doar „dacă același despre același se spune sau dacă se spune genul despre același“. Discursul *auto-gen* este, prin urmare, echivalentul unei

auto-geneze, iar rezultatul di-ferențierii (am putea spune, fără a greși: produsul individuației) genului e tocmai individualul ᾧ τὸδε τι – , respectiv (în ordine discursivă), *habitus*-ul care „cade“ sub genul categorial astfel angajat. Geneza *lógos*-ului coincide cu di-ferențierea lui discursivă, de unde mai urmează că ποῦν τι τὸδε, despre care textul nostru vorbește în mod explicit, desemnează, în fapt, fiindul (existentul) însuși – *ens* – , și anume, „în calitatea lui“ categorială care convine tocmai genului... calitativ.

Acest rezultat ne trimite în mod direct (și, în consecință, firesc) la deja cunoscuta formulă a Aquinatului din *Scriptum super Sententiis* – *qualitas ad esse sui generis conveniens*. Așadar, predicatul (aperceptiv) trebuie să convină mereu genului propriu (transcendental) al subiectului său. Sau, invers, abia atunci cînd subiectul discursului (τὸ πρῶγμα) și predicatul său „cad“ sub unul și același gen categorial, termenii discursului pot fi cu adevărat convertiți. Pentru că *habitus*-ul entativ (obiectual) este, în acest caz, tocmai co-respondentul habitudinii aperceptive (predicative) a categoriei. E, de altfel, și explicația pentru care, în capitolul anterior celui consacrat definirii raportului dintre *predicamenta* și, respectiv, *predicabilia*, Aristotel tratează, de fapt, problema (cu valoare introductivă a) *convertibilității* termenilor: „Într-adevăr, orice predicat (τὸ κατηγορούμενον) este, în mod necesar, sau convertibil sau ne-convertibil cu lucrul. Iar dacă este convertibil, va fi vorba fie de definiție fie de propriu: de definiție, dacă el semnifică ceea ce era fiind (τὸ τῷ ᾧν εἶναι), de propriu, dacă nu semnifică [ceea ce era fiind]“⁵⁵.

3.3.3. Analogia definiției – Or, în cazul nostru, este vorba despre o convertibilitate de ordinul definiției,

evident. Ceea ce, după **Topica**, subliniază, de fapt, și **Metafizica**: „Tocmai de aceea, noi credem de fiecare dată (τότε) că ne putem cel mai bine (con-)figura (εἰδέναι) oricare dintre aceste categorii dacă le vom cunoaște esența (τί ἐστίν) lor – bunăoară: ce este (τί ἐστίν) omul sau focul – și nicidecum atunci când cunoaștem doar calitatea sau cantitatea sau locul, pentru că înseși con-figurările acestor categorii (τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν) noi le cunoaștem abia atunci când le știm esența (τί ἐστι), adică atunci când le cunoaștem calitatea sau cantitatea“⁵⁶.

Așadar, a spune despre un lucru tocmai predicatul (convertibil din punct de vedere apercptiv) care convine genului său înseamnă a enunța o definiție. Mai mult chiar, pasajul nostru se dovedește important și prin aceea că el confirmă *perspectiva fenomenologică* în care e definită doctrina discursului la Aristotel. În această perspectivă, di-ferențierea genului însuși revine din nou la aceeași mișcare de con-figurare a propriului său aspect (aperceptiv) ἡ ἐῖδος – , al cărei produs (individuat) e individualul însuși, cel care, în interpretarea lui Toma din Aquino, apare ca un *habitus* al categoriei apercptive în raport cu propria sa esență transcendentală (*quidditas*). (Din păcate, însă, angajamentul fenomenologic al unor asemenea texte – probat și în pasajul nostru prin ocurențele lui εἰδέναι și ἴσμεν – este, ca și în alte cazuri, aproape ignorat de exegeți datorită, cel mai adesea, unor traduceri, dacă nu falsificate, cel puțin trunchiate.) Ceea ce ne spune Stagiritul mai sus revine tocmai la acest lucru: *aspectele* genurilor categoriale se constituie ca niște con-figurări ale categoriilor înseși (inclusiv esența) în raport cu propria lor „esență“ ἡ τί ἐστι, *quidditas* – , concluzie

care, așa cum am văzut, fusese formulată și în **Topica**. Parafrazănd terminologia aristotelică, am putea, în consecință, spune că, pe de-o parte, discursul este (și el) o entelehie (mai precis, produsul actualizării a ceva deja pre-existent) și că, pe de altă parte, *tí esti* reprezintă, în cadrul mișcării sale, chiar *télos*-ul, adică *perfectiunea entelehiei* discursului, cel *în* și *prin* care are loc (în sens activ) raportul dintre o categorie apercptivă și, respectiv, fiindul (existentul) care convine genului său. Sau, invers (și într-un limbaj tomist): fiecare categorie (aperceptivă) se raportează la fiindul (existentul) care convine genului propriu pe măsura perfecțiunii sale (aperceptive). Ținând, deci, seama de semnificația textelor de mai sus ca și de aceea a rezultatelor obținute pînă acum, vom putea defini următoarele proporții:

(181)

care reprezintă nu numai o „aplicație“ confirmată de **Topica** și **Metafizica**, la relațiile obținute la (180), dar și versiunea (greacă) a analogiei esenței (substanței), așa cum apare ea în viziunea lui Toma din Aquino. „Traducînd“ termenii angajați prin același rezultat de la (180), vom avea, într-adevăr:

(182)

unde *esse sui generis* – care constituie subiectul mijlocit de „aspectul“ apercptiv la care, cum am văzut, face aluzie εἰδέναι și ἵσμεν (deja invocate mai sus) și, încă, *habitus*-ul categoriei în raport cu propria sa esență

(*quidditas*) – trebuie, desigur, specificat în funcție de genul care convine fiecăreia dintre categoriile în cauză (inclusiv esenței apercptive). Or, odată stabilite aceste ultime precizări, se vedește acum că ultimul nostru rezultat poate fi, cu adevărat, considerat a fi un autentic pandant latin al celui (grecesc) de la (181).

3.3.4. *Syn-katêgórêma* și predicția analogică

– În acest context, *primul membru* din seria celor care definesc relațiile obținute la (181) și (182) – *expresii formale ale însuși textului aristotelic* – nu face decât să ne ofere o imagine (schematică, ce-i drept, dar fidelă) a mai sus amintitei analogii a esenței (substanței), cea care constituise obiectul rezervelor lui P. Aubenque (și nu numai). Ea ne obligă să acceptăm că *hê ousía* nu reprezintă nici pe departe singurul termen folosit de Aristotel pentru a desemna esența (fapt, de altfel, bine cunoscut încă de către comentatorii antici și medievali). Se vedește, apoi, că cele două paronime (*extra dictionem*) ale lui *essentia-quidditas*, respectiv, *esse sui generis* – trebuie înțelese *per dictionem* și, prin urmare, într-un context eminamente **discursiv**, presupus de predicție și predicabile. Abia într-o atare perspectivă înțelegem de ce, în **Metafizica** de exemplu, *hê ousía* apare legată (într-un mod aproape natural) de celebra pereche *tí esti* și, respectiv, *tóde ti*.

De aici urmează că ceea ce apare în discurs ca subiect nu trebuie să fie (și nici nu este) neapărat esența (substanța) propriu-zisă ci poate fi (și trebuie să fie, mai curînd) un *habitus-tóde ti* – al acesteia în raport cu ceea ce ea însăși este (*tí esti*). În acest caz, însă, traducerea lui οὐσία prin *substantia* (foarte adesea întâlnită la comentatorii latini) nu e întotdeauna prea fericită. Ea insinuează, într-adevăr, teza după care

esența ar constitui ceva pur și strict „nominal“ și (chiar mai rău) că, în fond, consistența esenței însăși ar putea avea natura unei entități „solidificate“, „saturate“ (ca să nu spunem obiectuale), eventualitate care exclude nu numai posibilitatea angajamentului „verbal“ al lui οὐσῖα – unul încă *morfo*-logic – ci, ceea ce e mai grav, și *angajamentul transcendental* al aceleiași οὐσῖα, care decurge din statutul „zenital“ al pre-dicabilelor. Un asemenea angajament „zenital“ trebuie, în opinia noastră, să asigure mai mult decât o conjugare „orizontală“ a termenilor în și prin sintaxa discursului. Fiindcă, așa cum s-a văzut, orice conjugare „orizontală“ presupune un orizont „înalt“, mai „înalt“ chiar decât acela al sintaxei. De aceea, e foarte curios că majoritatea exegeților n-au sesizat legătura (prea „simplă“, probabil, pentru a putea fi remarcată) dintre *tí esti* și *esti*, adică dintre aceeași *quidditas* (în fapt, *quid est*) și *copula* discursului (*est*). Pentru că, în mod evident, deși situată (oarecum) „deasupra“ discursului însuși, esența (semnificată prin și, mai ales, „dincolo“ de sintaxă, a) răspunsului la esențiala și străvechea, după Aristotel, întrebare: „ce este [Ființa]?“ o constituie tocmai copula – „este“.. Acest atît de umil „cuvîntel de legătură“ – *Verhältnisswörtchen*, cum avea să-i spună Immanuel Kant – , merită, în consecință, toată atenția noastră.

Paronimul discursiv al categoriei ἡ κατηγορία – este, cum bine se știe, *verbul* adică τὸ κατηγορημα. Or, în concepția lui Aristotel, toate verbele sînt însoțite în *lógos* (aici în sensul de *sermo*), într-un mod mai mult sau mai puțin direct (din punct de vedere gramatical), de copulă ἔστι. **Metafizica**, bunăoară, face această dovadă arătînd în mod clar că același lucru e a spune „omul merge“, respectiv, „omul este mergînd“ ⁵⁷. Ceea

ce scolasticiii aveau să formuleze prin celebrul adagiu *copula verbo continetur*, ale cărui consecințe aveau să rodească cu adevărat abia în secolul al XIX-lea, când Franz Bopp își va propune să cerceteze (cu mult succes, de altfel) „urmele“ radicalului **es-*, „a fi“ în chiar dezinențele verbului indo-european. În această perspectivă urmează, înainte de toate, că verbul însuși – *tò katêgórêma* – nu mai poate reprezenta o simplă entitate obiectuală ci se constituie, practic, dintr-o relație de tip *pròs Hén* în care intră, ca parteneri, nu numai *hê katêgoría* (aperceptivă) ci și *tò esti* (cu valoare transcendentală), și anume, în calitatea lui de termen unic la care se raportează, pe rînd, toate categoriile. Copula constituie, deci, chiar „unitatea focală de semnificație„a categoriilor (în genere), cea fără de care categoriile însele nu pot avea o valoare verbală (predicativă) autentică. Ea a mai fost, de altfel, denumită de către logicienii antici și, mai ales, de cei medievali συγκατηγορία, ceea ce vrea să sugereze nu numai că „este“ – mai precis, *syn-katêgórêma* – stă mereu împreună – *sýn* – cu o categorie anume, ci și invers, că el, „este“ -le însuși, reprezintă, de fiecare dată, un termen unic în raport cu care – *pròs Hén* – se definesc (abia) toate celelalte categorii. Motiv suficient pentru Stagirit de a sublinia în **Metafizica**, faptul că τὸ ἐστὶ – copula – are atîtea semnificații (discursive) cîte categorii sînt (inclusiv esența, desigur) ⁵⁸. În fapt, „unitatea“ focală de semnificație a discursului se întemeiază tocmai pe natura ne-categorială a copulei, a cărui valoare e una cu totul specială. Într-adevăr, deși copula pare să aibă un loc în lexicul generic al unei limbi (fiind, totuși, un cuvînt), sensul ei este cu totul... ne-generic, pentru că a spune că „ceva este“ înseamnă a (nu) spune

în fapt nimic(ul). Din acest punct de vedere, „este“ -le are mai degrabă alura unui ne-cuvînt.

Cum se vede, toate aceste texte nu fac decît să reia, în contexte evident înrudite, ideile expuse în **Topica** și **Metafizica** referitoare la predicabile. Acolo se afirma că fiecare categorie se raportează la o unică semnificație – cea a lui *tí esti* –, aici se constată tocmai inversul (în fapt, conversul), și anume, că *tò esti* are atîtea semnificații cîte categorii sînt. Prin urmare, schema logică a discursului cuprinde, într-un fel, doi termeni – subiectul și predicatul, care, prin reiterarea cazului celorlaltor categorii, alcătuiesc o *proportionalitas* –, iar, în alt fel, ea cuprinde trei termeni – dacă vom socoti și copula (despre care scolasticii au avertizat, totuși, că nu este, propriu-zis, parte și, ca atare, nici termen al discursului), căci, așa cum am văzut, fiecare predicat conține, într-un mod implicit, raportul său (propriu) cu una și aceeași copulă. Din această (deja familiară) perspectivă, am putea spune că toți numărătorii proporțiilor de mai sus constituie, în fond, niște relații de tipul *ad Unum*, ceea ce înseamnă că ei definesc, de fiecare dată (în plus), și cîte o *proportio*. În concluzie, deși poate fi redus (și, credem noi, falsificat) la o simplă proporție reiterată a subiectelor și (mai ales a) predicatelor (definite, cum se știe și în mod principal ca fiind *nesaturate*) discursul se constituie, totuși, după rigorile unei predicatii analogice. El este, în același timp, *proportio* și *proportionalitas*... Obținem, astfel, încă o confirmare (prin textul aristotelic!) a rezultatelor obținute la (181), respectiv, (182), și, odată cu aceasta, o probă a oportunității aplicației rezultatelor lui Aubenque (referitoare la analogia categorială) la cazul esenței

(substanței).

NOTĂ – Apusul ideilor divine și Răsăritul energiilor necreate – Există, prin urmare, o indubitabilă, totuși, similitudine între concepțiile Stagiritului și Aquinatului privitoare la natura analogică a atribuțiilor categoriale. Și totuși, termenul mediu folosit pentru a demonstra această similitudine – originala contribuție a lui P. Aubenque la reconstrucția analogiei fiindului (existentului) la Toma – nu poate asigura o totală identitate între punctele de vedere ale celor doi filosofi. Diferența dintre aristotelism și tomism transpare, de altfel (și în primul rând, credem noi), din modul specific în care este concepută atot-prezența categoriilor (cu valoare transcendentă) în fiind (existent).

Din acest punct de vedere, nu putem trece cu vederea că Aquinatul, partizan al unei „sinteze” de principiu între filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel (inspirată, inițial, de mai mulți neoplatonicieni și, apoi, de gânditorii arabi), șovăie (în mod semnificativ) în a se prezerva (așa cum o face Stagiritul în epoca maturității sale) de limbajul și, mai ales, de consecințele teoriei platoniciene a participației. Într-un anume fel (și în acord cu Aristotel), Toma se îngrijește, ce-i drept, să asigure distribuția principiilor ideale ale Ființei (inclusiv dirempțiunea Ființei însăși, care pentru el este Dumnezeu) în lumea materială. Sintagma tomistă (deja încetățenită) care exprimă atot-prezența transcendentului în immanent este *forma dat esse*, unde *esse* privește, în mod evident, fiindul (existentul) – *ens*. În **De veritate**, spre exemplu, Aquinatul o spune explicit: *Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali, forma enim naturalis principium est esse*

naturalis ⁵²⁹, iar în ***Summa contra Gentiles***, același mai adaugă: *Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse* ⁶⁰. Actualizarea oricărei forme (care are ca efect crearea unui *ens*) nu poate face, așadar, abstracție de *actus essendi* însuși, fără de care nici un fiind (existent) nu poate să survină. Din acest motiv, actualizarea formei este, simultan, și un act al ființei – *quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi* ⁶¹ – , astfel că rezultatul acestei actualizări – *ens* (în calitatea lui de compus al formei cu materia sa) – este, în cele din urmă, produsul (substanțial al) auto-a-fectării Ființei însăși (în funcție, desigur, de propriile sale principii formale). Dat fiind, însă, faptul (atestat, așa cum remarcă Toma însuși, încă în ***Exodus*** veterotestamentar) după care Ființa ~ τὸ ὄν (și, implicit, actul ființial) – este Dumnezeu ~ ὁ ὢν – , urmează că Dumnezeu însuși se face prezent (într-un mod imediat) în chiar *intimitatea* fiecărui *ens* : *sequitur quod Deus in omnibus intime operatur* ⁶². *Infinitatea* Creatorului rămîne (pentru a spune astfel) „operațională“ pînă în cea de pe urmă dintre creaturile sale *finite* (fie ea mediată, pentru noi, doar apercceptiv). S-ar putea, de aceea, conchide că *doctor angelicus* pledează, pînă la urmă, pentru „soluția“ ontologică a unei (oarecare) „identități“ între Infinit și Finit, una care, cum se vede, reia (într-un context similar) nu mai puțin paradoxala teză aristotelică privitoare la „identitatea“ dintre Unu și Multiplu...

Precizările de mai sus pledează, cum aminteam, pentru o anume consecvență a lui Toma *vis-à-vis* de opțiunile teoretice majore ale aristotelismului. Din păcate, însă, există și alte (nu puține) texte în opera

Aquinatului care o relativizează. Fără a intra în amănunte, să notăm, totuși, că unele pasaje din ***De Potentia***, de pildă, acreditează ideea după care *esența creaturilor* ar fi (la rîndul ei)... *creată* și, că, în genere, aceste esențe (create fiind) nu reprezintă decît cîpiile a ceea ce Toma definește, în cele din urmă, prin „Ideile divine“, un fel de (cunoscute deja de Platon și criticate de Aristotel) proto-*tipuri* participante: *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur : quia antequam [quidditas] esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia* ⁶³. Sau, cum avea să concludă C. Fabro: „esențele create derivă din esența divină prin intermediul Ideilor divine“ ⁶⁴. O asemenea viziune teoretică ignoră (în mod flagrant, credem noi) teza aristotelică referitoare la identitatea *în specie* dintre esența luată „în sine“ și, respectiv, esența lucrului constituit prin chiar actualizarea esenței, astfel că (parafrazînd atît limbajul cît și cadru teoretic tomist de mai sus) va trebui să subliniem că, pentru Aristotel, Dumnezeu este atotprezent în creaturi nu numai grație intimității ce decurge din *actus essendi* ci și prin atotprezența în aceleași creaturi a „Ideilor“ sale. Oricît ar fi ele de „divine“ (și mediate apercetiv), Ideile nu există decît *în act* (într-unul *creator*, desigur). Proto-tipurile sînt niște autentice *energii ne-create*, *prezente și ele în chiar intimitatea creaturilor*, așa cum au și fost ele definite în tradiția filosofică a Răsăritului prin Grigorie Palamas – ale cărui scrieri intră într-o susținută polemică tocmai cu influențele filosofiei latine (contemporane lui) insinuate în teologia bizantină – , prin Calist Catafygiotul și, în genere, prin *isihasm* ⁶⁵. Am putea spune că, în ciuda opiniei (destul de generale)

după care filosofia latină a fost inspirată (mai ales) de aristotelism, în vreme ce filosofia bizantină stă (mai ales) sub semnul platonismului, lucrurile par să stea tocmai invers... În ciuda acestor ambiguități, *analogia entis* tomistă are darul de a tematiza, la distanță de câteva bune secole față de Stagirit, diferența dintre angajamentul transcendentă și, respectiv, cel apercceptiv al categoriilor. Or, din acest punct (tomist) de vedere, trebuie să concedem că orice aperccepție categorială are, totuși, o natură creată, despre care am putea spune că „participă” la cea transcendentă (increată). Fără ca această participare să excludă, totuși, o anume Prezență a naturii transcendente în chiar habitudinile sale apercceptive.

4. *OP* și predicăția analogică –

Correspondențele stabilite mai sus între cele câteva importante texte ale *Topicii* și, respectiv, alte câteva la fel de importante texte ale *Metafizicii* au darul să clarifice nu numai statutul analogic al predicabilelor (în profitul *Topicii* și, ca atare, al angajamentului *categorial* al predicăției analogice) ci și statutul analogic al esenței (în profitul *Metafizicii*). Va trebui, prin urmare, să ținem seama în comentariile noastre de faptul că multe dintre analizele (decisive) consacrate de Stagirit esenței se derulează, de fapt, într-un *context logico-discursiv* care presupune atît teoria atribuției cît și cea a predicabilelor (așa cum, de altfel, rezultă și din examenul prealabil pe care l-am făcut debutului cărții **Z** din *Metafizica*). Ignorarea acestui fundal teoretic a putut da naștere, remarcă și R. Bague, la o serie întreagă de neînțelegeri⁶⁶. Ne gîndim, mai precis, chiar la finalul

capitolului 1 din aceeași carte **Z** (pe care îl putem, acum, analiza în întregime), în care se integrează nu numai topic ci și tematic fragmentul comentat. Îl vom reda, de aceea, integral, încercînd să găsim suficiente argumente pentru o interpretare care să respecte corespondențele deja stabilite între **Topica** și **Metafizica** : „Termenul de «primordial» (πρῶτον) se ia în mai multe accepțiuni. Însă, în sens absolut, primordială e, între toate, esența (ἡ οὐσία), și anume, atît după criteriul definiției (λόγῳ) cît și după acela al cunoașterii (γνώσει) și al timpului (χρόνῳ). Într-adevăr, nici una dintre celelalte categorii (τῶν ἄλλων κατηγορημάτων) nu există în mod cu totul separat (οὐθὶν χωριστόν); numai, singură, esența. Ea e primordială și după definiție (τῷ λόγῳ), căci, definiția oricăreia dintre categorii, cuprinde în mod necesar și esența. Tocmai de aceea, noi credem de fiecare dată (τότε) că ne putem cel mai bine (con-)figura (εἰδέναι) oricare dintre aceste categorii dacă le vom cunoaște esența (τῇ ἐστίν), bunăoară: ce este (τῇ ἐστίν) omul sau focul – și nicidecum atunci cînd cunoaștem doar calitatea sau cantitatea sau locul, pentru că înseși con-figurările acestor din urmă categorii (τοῦτων τότε ἔκαστον ἴσμεν) noi le cunoaștem abia atunci cînd le știm esența (τῇ ἐστίν), adică atunci cînd le cunoaștem calitatea sau cantitatea. În fine, obiectul dintotdeauna (ἀεὶ) al tuturor cercetărilor, trecute (πάλαι) și prezente (νῦν) și, ca atare, chestiunea aporetică ce se ridică mereu: ce este Ființa? (τῇ τὸ ὄν) – revine la întrebarea: ce este esența? (τίς ἡ οὐσία). Despre această esență afirmă unii că este Unul, iar alții, dimpotrivă, că este Multiplul“⁶⁷.

4.1. Cele trei sensuri ale primordialității esenței – Importanța textului pentru problematica noastră onto-logico-temporală nu poate să ne scape. Să începem, prin urmare, comentariul nostru prin a constata (o dată în plus) contextul logico-discursiv al demersului aristotelic, unul definit, foarte precis, prin *angajamentul verbal al tuturor categoriilor* (desemnate prin unul și același termen: τὸ κατηγορημα). Acesta este, credem noi, și sensul ocurenței în fragment a lui τῷ λόγῳ. De aici încolo, însă, intervin o serie întreagă de dificultăți, datorate în principal felului neinspirat în care textul aristotelic a fost decupat și, implicit, interpretat.

Unii comentatori (majoritatea, în fapt) consideră (pe bună dreptate, desigur) că primordialitatea esenței (tema centrală a pasajului nostru) are pentru Stagirit trei registre diferite: unul logic, altul gnoseologic și, ultimul, cronologic ⁶⁸. Dar, adaugă ei, ordinea inițial expusă la 1028a, 32-33 nu pare a fi ulterior respectată de vreme ce textul continuă, imediat, cu invocarea separabilității esenței ca probă a anteriorității sale... temporale. Chiar în situația în care vom accepta această inversiune, nu putem, decât să subscriem la remarcă formulată încă de Schwengler, după care „faptul că esența trebuie să fie primordială după timp, acest punct, singurul, nu are nici o justificare explicită. Pentru că singura frază ce ne mai rămîne la îndemînă (a 33) nu dovedește deloc satisfăcător că esența individuală este primordială după timp, ci, dimpotrivă, că ea este astfel numai după esență (οὐσίᾳ)“ ⁶⁹. Observații asemănătoare au făcut și Bonitz, Owens și Tugendhat⁷⁰. Asupra tuturor acestor întîmpinări înțelegem să cădem, evident, de acord (în ciuda eforturilor – cu totul sterile –

ale lui Toma din Aquino sau Pseudo Alexandru din Afrodisia ⁷¹ de a face din separabilitate un criteriu temporal).

În privința primordialității „după definiție“, ne avertizează (pe de altă parte) Brague, lucrurile nu sînt cu nimic mai clare. Căci, traducînd pe τὸ λόγῳ prin „din punct de vedere logic“, ar urma, după unii exegeți, că Aristotel consideră anterioritatea lui *lógos* ca fiind echivalentă cu aceea a lui *ousía*. În această privință, H. Bonitz nota, însă, următoarele: „faptul că Aristotel spune despre substanță că ea este anterioară după *logos* celorlaltor categorii ar putea să surprindă dacă ne gîndim că, în multe alte părți, el opune ceea ce este prim după *logos* și, respectiv, ceea ce este prim după *ousia*, astfel încît accidentul, bunăoară, poate fi anterior, după *logos*, lucrului concret pentru că accidentul însuși este folosit aici pentru a-l defini“ ⁷². În sfîrșit, în privința primordialității zise „după cunoaștere“, Brague e de părere că „pînă și ea comportă cîteva dificultăți“. În particular, aceea de nu-i putea găsi nici o paralelă în corpusul aristotelic [...] O asemenea observație arată în ce măsură vocabularul întregului pasaj studiat se îndepărtează de acela al textelor care exprimă ceea ce gîndirea lui Aristotel are mai personal“ ⁷³. Soluția exegetului francez (la care, în parte, subscriem) propune, mai întîi, modificarea decupajului acestui controversat text, și anume, în așa fel încît liniile 1028a, 33-36 (inclusiv cele referitoare la separabilitatea esenței) să constituie, *toate*, o explicitare a primordialității după definiție ~ λόγῳ – , ceea ce face ca pasajul dedicat *primordialității după timp* ~ χρόνῳ – să trebuiască a fi căutat abia în urma celui consacrat *primordialității după cunoaștere* ~

γνώσει – , adică, în fapt, după liniile 1028a, 36-1028b, 2 ⁷⁴, acolo unde Stagiritul vorbește tocmai despre anterioritatea (dintotdeauna) a întrebării privitoare la Ființă.

Cum se vede, această împărțire „topo-logică“ a textului respectă, în modul cel mai strict, ordinea inițial anunțată de Stagirit. Dar, dacă în privința deja amintitei asimilări a separabilității esenței cu, respectiv, primordialitatea după definiție a aceleiași, Brague e suficient de convingător, nu același lucru îl putem spune despre interpretarea pe care o dă el succesiunii celor trei deja amintite primordialități. În opinia lui, acestea formează, mai precis, „o serie pe care o putem parcurge în două direcții, funcție de punctul de vedere pe care îl vom adopta de fiecare dată. Dacă el privește procesul de cunoaștere, va trebui să spunem: ceea ce este prim este întotdeauna după *logos*. Or, emergența *logos*-ului în conștiință este cunoașterea. În fine, manifestarea istorică a cunoașterii se derulează și se traduce în timp. Dacă, dimpotrivă, ne plasăm într-o perspectivă cronologică (dacă vom reveni, adică, din parcul precedent, odată ajunși la sfârșitul lui), de vreme ce prioritatea după timp are funcțiunea unui pivot, va trebui să spunem: prima urmă a cunoașterii este faptul de a se interoga; a doua etapă constă în a identifica, a recunoaște (este și sensul prim al verbului εἰδέναι pe care îl întâlnim la 1028a, 36) pe acela despre care este, în fond, vorba; în fine, forma cea mai elevată a cunoașterii este atinsă când putem defini ceea ce căutam“ ⁷⁴⁵. Contextul teoretic general care, crede Brague, susține o asemenea interpretare este, în fond, cel istoric (invocat, ce-i drept, de Aristotel însuși), și anume, unul

determinat de arheologia survenirii (în filosofia greacă) a întrebării privitoare la Ființă. Într-adevăr, tema celebrului τῆ το ὄν constituise, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, obiectul tuturor încercărilor anterioare Stagiritului. De aici și pînă la decelarea celor trei (diferite) aspecte prin care primordialitatea întrebării onto-logice se impune *lógos*-ului, cunoașterii și, respectiv, timpului este un singur pas.

4.2. Diferența TL a esenței – Nu negăm, evident, legitimitatea lui. Vrem doar să reamintim (așa cum o face chiar autorul) că orice interpretare de text trebuie să facă uz (pe cît posibil) de *toate* celelalte texte ce pot concura la susținerea ei. În această privință, însă, crede Brague, fragmentul nostru nu pare să aibă vreun echivalent în opera Stagiritului. Un atare punct de vedere nu poate fi, totuși, susținut fiindcă, așa cum am văzut mai sus, pasajul din *Metafizica* referitor la primordialitatea după cunoaștere a esenței reprezintă pandantul perfect al aceluia din *Topica*, dedicat raportului dintre predicabile și categorii. Tocmai această specială coincidență ne determină să folosim (și în contextul celor trei primordialități ale esenței) rezultatele noastre privitoare la predicția analogică.

Să recapitulăm, deci. Esența este, mai întâi, *separată* de restul categoriilor ceea ce, desigur, nu înseamnă că primordialitatea ei s-ar reduce la o simplă separabilitate (într-un anume fel, fiecare dintre categorii e separată de celelalte) ci, mai degrabă, că esența însăși constituie, în fapt, singura existență de sine stătătoare – *per se stantis*. Prin comparație cu această primordialitate, restul categoriilor au fost denumite în

tratatul special consacrat lor – **Categoriile** – drept „substanțe secunde”⁷⁶, în contextul logico-discursiv (deja amintit) definit, deloc întâmplător, de „faptul de *a fi spus* despre un subiect”⁷⁷ ὅτι τῶν καθ’ ὑποκειμένου λεγομένων – , și anume, nu numai în privința numelui ci și a definiției καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι⁷⁷... De aici urmează, însă, că „faptul de *a fi* prim după esență” e pus de Aristotel în legătură cu „faptul de *a fi spus* prim după definiție”. Ceea ce Brague însuși ține să remarce. În sprijinul soluției sale, el aduce un text din **Metafizica**, **M**, 2, 1077b, 1-4, care, în opinia sa, pare să confirme această legătură: „Tot ceea ce este prim după definiție (τῷ λόγῳ) nu este prim și după esență (τῇ οὐσίᾳ). Sînt primordiale după esență lucrurile care, odată separate, sînt deasupra celorlalte prin aceea că ele există (τῷ εἶναι) în mod separat. Sînt primordiale după definiție lucrurile ale căror determinații (οἱ λόγοι) intră în compunerea tuturor celorlaltor determinații”. Iată acum și concluzia lui Brague: „Ceea ce este prim în privința lui *ousia* este de asemenea și în privința lui *logos*. Dar reciproca nu este adevărată: ceea ce este anterior prin *logos* nu este în mod necesar și în privința lui *ousia*”⁷⁸.

Deși corectă (în amănunt), această interpretare nu ține, totuși, seama, de un lucru destul de simplu, și anume, că, în fragmentul de mai sus, Aristotel ne vorbește, mai degrabă, despre *deosebirea* dintre primordialitatea după esență și cea după definiție și nicidecum despre identitatea lor... Nu se înțelege apoi de ce, dată fiind *schema ternară deja anunțată* a primordialităților *esenței* (între care cea după definiție este *prima*), Stagiritului ar mai fi avut nevoie să vorbească (în prealabil) și despre o primordialitate după... esență, care, așa cum el însuși ne spune (în

altă parte), *nu se confundă*, totuși, *cu cea după definiție*. Mai mult chiar, textul din **Metafizica**, **M** (ca de altfel și acela din **Metafizica**, **Z**, de altfel) arată că, spre deosebire de primordialitatea după esență, în care *diferența* dintre esența însăși și celelalte categorii pare a fi ireductibilă, primordialitatea după definiție instituie un fel de *identitate* a atot-prezenței esenței în definiția tuturor celorlalte categorii. Într-adevăr, această esențială atot-prezență presupune, după Stagirit, că „determinațiile sale intră în compunerea tuturor celorlalte determinații”... Există, ca să spunem așa, un fel de „identitate” în însăși diferența „ireductibilă” a categoriilor. Pe scurt, interpretarea lui Brague, explică foarte bine de ce între primordialitatea după esență și cea după definiție există o specială „corespondență”, dar nu și de ce anume (în acest caz!), alături de primordialitatea după definiție (care constituie subiectul propriu-zis al textului), Aristotel ar mai avea nevoie și de una a esenței „după esență”, primordialitate (cu totul superfluă) care nu numai că nu coincide cu cea după definiție, dar nu e nici măcar anunțată de autor (ca aceasta din urmă). Brague ne rămîne, prin urmare, încă dator cu o explicație pentru legătura *intimă* ce există între cele două fraze care alcătuiesc textul consacrat uneia și aceleiași primordialități – cea după *definiție*.

În ciuda eforturilor exegetului francez (și oricum am lua-o, totuși), textul aristotelic afirmă, în fond, două lucruri (aparent) contradictorii: esența este, pe de-o parte, *separabilă* (și, prin urmare, deosebită de celelalte categorii), pentru că toate categoriile se afirmă despre aceasta, iar, pe de altă parte, ea este *inseparabilă* (și, deci, asemănătoare cu toate celelalte categorii), fiindcă intră în însăși *definiția* tuturor categoriilor. Or, această

alternanță între separabilitate (deosebire), respectiv, inseparabilitate (asemănare) nu face altceva decât să reitereze binecunoscuta noastră *alternanță fundamentală* între Identitate și Diferență... În favoarea acestei interpretări stă chiar finalul pasajului în discuție, care coincide, evident (într-un anume fel), și cu concluzia lui: „Despre această esență afirmă unii că este Unul, iar alții, dimpotrivă, că este Multiplul“. Așa cum am avut, însă, prilejul să demonstrăm, răspunsul Stagiritului la întrebarea privitoare la Ființă (întrebare care, în text, revine la cea adresată esenței) constă tocmai în asumarea paradoxului ontologic – Ființa (și, ca atare, esența) fiindului este chiar Unul-Multiplu – , formulă care reprezintă un pandant perfect al separabilității și inseparabilității (simultane a) esenței însăși. Toate acestea constituie tot atâtea importante argumente pentru identificarea (în context) a urmelor alternanței fundamentale dintre **OP** (Identitate) și **TE** (Diferență).

În privința diferenței **TE**, bunăoară, o asemenea concluzie e ușor de argumentat fiindcă expresia consacrată a diferenței (aici, ca, de altfel, în multe alte locuri ale corpusului aristotelic) o constituie – așa cum rezultă și din (3) – același $\tau\hat{\omega}$ λόγῳ. Mai mult chiar, textul din *Metafizica*, **M**, cel care explicitează (din nou) primordialitatea după esență, exprimă separabilitatea acesteia din urmă tocmai prin sinonimul lui $\tau\hat{\omega}$ λόγῳ de la (15), și anume,... $\tau\hat{\omega}$ εἶναι. Am putea, deci, spune (în perspectiva alternanței fundamentale) că esența este diferită **TE** în raport cu toate celelalte categorii, împreună cu care ea definește, așa cum am văzut la (178), o simplă *proportio*.

4.3. Identitatea **OP** a esenței – Dar esența

intră, totuși, și în definiția fiecărei categorii. Felul în care înțelege Aristotel să clarifice această esențială atot-prezență este identic cu cel folosit de el în **Topica** pentru definirea predicabilelor: fiecare premisă (exprimată printr-o definiție) care afirmă o calitate despre un subiect calitativ, o cantitate, despre unul cantitativ sau un gen, despre unul generic exprimă, din punctul de vedere al predicamentelor, calitatea, cantitatea sau esența (*hê ousía*), dar, din punctul de vedere al predicabilelor, el semnifică întotdeauna una și aceeași esență (*tí esti-quidditas*). Orice predicament poate, așadar, semnifica esența – *tí esti, quidditas* – și anume, ca predicabil, deși, la rîndul ei, esența însăși, ca predicabil, nu semnifică întotdeauna aceeași esență, ca predicament. Iată cu adevărat, o explicitare corectă a textului din **Metafizica, M**, referitor la diferența (în fapt, neconvertibilitatea) dintre primordialitatea după esență, respectiv, primordialitatea după definiție (a esenței). Această *identitate* a lui *quidditas* în toate raporturile sale categoriale face ca fiecare *proportio* particulară de mai sus să poată „participa” la o *proportionalitas* generală, în așa fel încît, cele din urmă două – adică *proportio*, respectiv, *proportionalitas*, împreună – vor defini tocmai predicția analogică a esenței (în raport cu celelalte categorii), așa cum apare ea schematizată la (179). Definițiile categoriilor au, prin urmare, întotdeauna ceva *identic* în(tre) ele, și anume, atot-prezența lui *quidditas* în toate cazurile categoriale în speță.

O asemenea atot-prezență unică în fiecare dintre aceste raporturi categoriale (*pròs Hén*) definește, însă, cum am văzut deja la (145), tocmai pe **OP**. Nu e vorba aici doar de o deducție obținută, ea însăși, printr-o

„pură“ analogie (*i.e.* speculație) ci de ceva mai mult chiar (și mai profund). Căci, coloana imediat următoare a textului **Metafizicii** – adică, mai precis, 1029a – conține o semnificativă mențiune în acest sens (una la care am mai avut prilejul să ne referim), al cărei fundal teoretic ni se precizează abia acum. Iat-o, așadar, din nou, în calitatea ei de probă indubitabilă a atot-prezenței (încărcate de aceleași valențe *fenomenologice*, deja invocate, a) lui **OP**: „Am arătat, așadar, pînă acum ce este de fiecare dată esența (τὸ ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία) în toate întipăririle [sale] (τύπω), și anume, că ea nu se spune despre un subiect ci, dimpotrivă, tot restul se spune despre ea“⁷⁹. Avem, prin urmare, aici două foarte importante argumente în favoarea interpretării noastre: 1) cel care face dovada prezenței *alternanței fundamentale* între **OP** și **TE** în însuși contextul definirii (analogice a) esenței; 2) cel care demonstrează simultaneitatea dintre *proportio* și *proportionalitas*, ilustrată acum (în calitatea ei con-firmativă), nu numai în primul capitolul al cărții **Z** a **Metafizicii** (prin prezența, în text, atît a primordialității după esență cît și a celei după definiție) ci și în cel de-al treilea capitol al aceleiași cărți, simultaneitate care întemeiază, cum am văzut, tocmai analogia (predicativă a) esenței.

Dar mai importantă încă decît această prețioasă (dublă) confirmare este, în opinia noastră, împrejurarea că, în aceste capitole ale cărții **Z** din **Metafizica**, Aristotel vorbește (de fapt) *nu despre cunoașterea esenței „în sine“ ci despre re-cunoașterea (ana-logică a) con-figurărilor sale* (aperceptiv-habitudinale). Pentru a ilustra, spre exemplu, primordialitatea categoriilor după cunoaștere ὡς γνώσει

– , Stagiritul se folosește de εἰδέναι (în capitolul 1) și de τύπω (în capitolul 3), ceea ce reprezintă încă o mărturie a mai sus pomenitului *angajament fenomeno-logic* al acestui important text aristotelic. Reamintim, astfel, că, atunci când își propune să abordeze cunoașterea „propriu-zisă” (aperceptivă) a categoriilor, adică cea care are trebuie să rezulte din definiția lor, Aristotel conchide că: „noi credem de fiecare dată (τότε) că ne putem (con-)figura (εἰδέναι) oricare dintre categorii dacă vom cunoaște esența (τί ἐστίν), bunăoară: ce este (τί ἐστίν) omul sau focul – și nicidecum atunci când le cunoaștem doar calitatea sau cantitatea sau locul, pentru că înseși con-figurările acestor din urmă categorii (τοῦτων τότε ἕκαστον ἴσμεν) noi le cunoaștem abia atunci când le știm esența (τί ἐστίν), adică atunci când le cunoaștem calitatea sau cantitatea”.

Să remarcăm, mai întâi, că, în perspectiva aceleiași identității **OP** a esenței, ocurența repetată în text a lui t?te, cu sensul propriu presupus de efectul unei *distribuții* (prin excelență) *temporale* – mijlocite „de fiecare dată” **OP** de reiteratea auto-a-fectării uneia și aceleiași atot-prezente esențe în și chiar prin definiția celorlalte categorii – , reprezintă (în acest astfel) un perfect analogon lingvistic pentru **OP** însuși ~ ὅποτε (öv) – , pe care noi l-am tradus, reamintim, prin „cel care [este] de fiecare dată”.

4.4. Ana-logie și fenomeno-logie – O atare viziune de esență fenomenologică coincide cu cea pe care am avut deja prilejul s-o definim deja pe marginea dificultăților legate de problema tematizării categoriei Timp. Ea ne impune să acceptăm aceeași concluzie după care *subiectul cunoașterii predicamentale îl constituie*

nu atît categoriile (pentru că ele nu pot fi tematizate doar ca atare, adică „în sine“) cît, mai degrabă, *con-figurările lor* discursive. Cum am avut deja ocazia să mai notăm, Subiectul (tematic al) discursului – categoriile (în calitatea lor autentic transcendentală), dimpreună (așadar) cu esența lor, *quidditas* – nu se confundă niciodată cu subiectul lui explicit(at) (care reprezintă doar un *habitus* al lui), indiferent de predicatul categorial (aperceptiv) ce s-ar „atribui“ subiectului însuși. Dar și invers: predicatul nu se „atribuie“, practic (adică „în discurs“), Subiectului (împreună cu care alcătuiește *tema* discursului) ci subiectului. Pentru că, așa cum am subliniat, tema nu constituie un subiect (ci un Subiect) de discurs. Vom obține, în acest fel, o nouă formulă a discursului apofantic:

(183)

de unde:

(184) *tò Hypokeímenon ~ tò katêgórêma R tò esti.*

Ținînd, însă, seama că toate categoriile se raportează la un termen unic – *tò esti* – vom obține forma *prescurtată* (încă ne-discursivă) a lui (184):

(185) *tò Hypokeímenon ~ tò esti.*

Ghilimele de mai sus (care vizează natura discursivității) au menirea, pe de-o parte, să relativizeze sensul, mult prea exterior, al atribuției predicative, operație care, în perspectiva unor interpretări recepte, trece drept un fel de simplă juxtapunere a unor termeni complet

„saturați“ – subiectul și predicatul (în fond numele predicativ) – , iar, pe de altă parte, ele atrag atenția asupra faptului că subiectul discursului se constituie în mod mijlocit (de predicat) prin actualizarea discursiv-aperceptivă a Subiectului. Prin urmare, dat fiind faptul că, la rîndul lui, predicatul (adică numele predicativ) se raportează (*pròs Hén*) la unul și același Subiect – definit ca *tí esti* și exprimat, cum am văzut, prin copulă, *tò esti* – , împreună cu care formează (abia și de fapt) un predicat propriu-zis – un verb in-finitiv adică sau, totuna, o apercepție categorială (încă) ne-actualizată – , urmează că discursul nu reprezintă efectul unei simple conjugări a termenilor – subiectul și predicatul (numele predicativ) – ci el se constituie ca expresie directă a auto-a-fectării apericeptive a Subiectului însuși.

Luînd acum în considerare rezultatele noastre de la (157) și (158) – care clarifică natura relației dintre **OP** și Subiect, respectiv, pe cea dintre **TE** și subiect – , vom putea concluda că *lógos*-ul propriu discursului (definit, simultan, prin *sermo et ratio*) coincide cu însăși mișcarea ana-logică a alternanței fundamentale dintre **OP** și **TE**. Dar și invers (*à propos* de simultaneitatea definită mai sus în cadrul alternanței dintre **OP** și **TE**): *că există, în interiorul alternanței fundamentale, o mișcare ana-logică proprie lógos-ului însuși*. În acest fel, **OP** și **TE** vor determina, de fiecare dată, nu atît un *lógos* (luat doar „în sine“) cît o *ana-logía* (luată „în și pentru sine“, mai precis, analogia unei anume *mișcări*), fiindcă, așa cum am mai remarcat pentru (categoria) timp, natura „pur“ logică (**OP**) a categoriilor nu poate fi tematizată decît printr-un *discurs ana-logic*, unul care, departe de a angaja în mod direct categoriile,

o face indirect, prin *habitudinile* lor (**TE**). Într-adevăr, dacă, în relația noastră de la (183), predicatul (categorial) e definitoriu, atunci Subiectul **OP** al discursului îl constituie tocmai *quidditas* (*tí esti*) în raport cu care stă predicatul (categorial), iar subiectul lui **TE** va fi, în consecință, *habitus*-ul (*tóde ti*) categoriei (predicatlui) în raport cu una și aceeași *quidditas* (*tí esti*). Dacă predicatul (categorial) nu e definitoriu, atunci Subiectul **OP** al discursului îl constituie (așa cum se afirmă în **Topica**) o altă categorie în raport cu care stă, totuși, predicatul (categorial) – care conține întotdeauna copula (*tò esti*) –, iar subiectul lui **TE** va fi, în consecință, *habitus*-ul (*tóde ti*) altei categorii decât cea a predicatlui însuși. Vom putea, prin urmare, defini acum relațiile:

(186) *tò Hypokeímenon* ~ *tí esti* (*quidditas*),

care, împreună cu (157), coroborează la:

(187) **hó pote** ~ *tí esti* (*quidditas*),

respectiv:

(188) *tò hypokeímenon* ~ *tóde ti* (*habitus*),

care, împreună cu (158), coroborează la:

(189) **tò eínai** ~ *tóde ti* (*habitus*).

Or, ținând mai întîi seama de relațiile (186), respectiv, (188) și înlocuind în (183) pe *tò esti* – forma prescurtată a lui *tò Hypokeímenon* –, respectiv, pe *tò hypokeímenon* cu echivalentele lor și aplicînd apoi substituția lui *tò katêgorêma* cu *hê ousía*, vom obține aceeași formulă a *ana-logiei esenței* :

(190)

care ne amintește de celebrul λόγος τῆς οὐσίᾱς, definit *per dictionem* în tratatul despre **Categorii**⁸⁰, respectiv:

(191)

rezultate care confirmă autenticitatea primului membru al analogiilor de la (181) și (182) și, implicit, teza noastră după care există, totuși, o analogie aristotelică a esenței, una care decurge, cum se vede, din angajamentul logico-discursiv al lui *ousía* însăși, în dubla ei „calitate“ (ana-logică) de *tí esti* și, respectiv, *tóde ti*. *Unitatea esenței nu relevă de o presupusă existență (subzistență) ci din unitatea propriei sale mișcări.*

5. Analogia alternanței fundamentale –

Fragmentul nostru argumentează aceeași concluzie cu cea pe care am formulat-o în marginea analizei dificultăților legate de *tematizarea timpului*, anume, că *niciuna dintre categorii* – fie că e vorba de esență sau de o altă categorie – *nu intervine într-un mod direct (în discurs) ca Subiect – tí esti (quidditas)* –, ci numai sub forma indirectă a unui *habitus* cu valoare de subiect – *tóde ti*. Cunoașterea categoriilor – care, la fel ca toate celelalte genuri (fie ele cele mai „generale“), constituie niște „simple“ *pre-figurări* – e mereu mijlocită de *con-figurările* lor proprii. Acesta este, reamintim, și sensul intervenției în context a lui εἰδέναι și τόπω, termeni care sugerează acum (în plus) și faptul că orice *act* categorial de cunoaștere se împlinește și, în același timp, se

„saturează“ printr-un εἶδωλον anume (oferit, de regulă, prin limbaj) cu valoare de τόδε τι. Rezultate noastre au importante consecințe în privința alternanței fundamentale – care, așa cum am văzut, trebuie concepută, la rîndu-i, după rigorile unei *ana-logii* (mai precis, după cele ale unei mișcări ana-logice). Or, ținînd seama de relațiile de la (157) și (158), ce privesc raportul dintre alternanța dintre **OP** și **TE** și, respectiv, alternanța dintre Subiect și subiect, și făcînd toate înlocuirile ce decurg de aici în relația noastră de la (183) – ținînd seama și de (185) –, vom obține *analogia alternanței fundamentale* pentru cazul oricărei categorii (aperceptive):

(192)

de unde, ținînd cont de (186) și (188), vom avea:

(193)

analogie care verifică, mai întîi (prin membrul ei stîng), pe (183) și reprezintă, apoi, o *expresie logico-discursivă* (constituită din *proportio* și *proportionalitas*, simultan) a proporției de la (162). Mai rămîne să stabilim, însă, care anume sînt consecințele ce derivă din acest *angajament ana-logic al lui Hypokeímenon* și, respectiv, al lui **OP** – ilustrat de același membru stîng al proporției de la (191), pe de-o parte, și de analogia de la (192), pe de altă parte –, pentru că, așa cum se poate lesne observa, există, totuși, o semnificativă *diferență* între *numărătorii* relațiilor de la (162) și (193). Pentru a putea sesiza mai

bine acest lucru, să mai adăugăm că, dacă $\tau\omicron\ \epsilon|\delta\omega\lambda\omicron\nu$ – care este $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ – nu reprezintă altceva decît *imagea* categoriei în raport cu propria sa *quidditas*, urmează că, în virtutea relațiilor de la (147) și (150), care stipulează raportul funcțional dintre alternanța fundamentală și funcția matematică însăși, mai rezultă:

(194)

Analiza acestei din urmă proporții ne relevă, mai întâi, faptul că, în timp ce numitorii celor două raporturi ne fac serviciul (prețios și el, desigur) de a verifica sensul relației noastre de la (150), echivalența dintre **OP** și $f()$ definită la (147), constituie, de fapt, expresia *ocultată* a unei *analogii de tip logico-discursiv*. Într-adevăr, din (194) rezultă imediat:

(195) $t\omicron\ kat\acute{e}g\omicron r\acute{e}ma\ R\ h\acute{o}\ pote \sim f()$.

Or, pentru că $f()$ reprezintă, apoi, forma logico-discursivă (generală) a unui predicat (verb) – am spune mai corect, poate, dată fiind natura ne-saturată a formei predicative: a unui *predicabil* – și pentru că, în genere (așa cum subliniază Aristotel), în orice predicat (verb) determinat putem decela atot-prezența uneia și aceleiași copule – $t\omicron\ esti$ –, urmează că semnificația logico-discursivă a lui **OP** însuși din membrul stîng al relației de mai sus echivalează, în cadrul formei logice predicative din membrul drept (pe care tocmai o *explicitează*), cu însăși semnificația (logico-discursivă) a copulei – $()$. Concluzia este, într-un fel, deja sugerată de echivalența noastră de la (187). Ca și copula – $t\omicron\ esti$ –, **OP** poate, prin urmare, transforma orice

predicament (nume predicativ) într-un predicabil autentic.

5.1. Analogonul *TE* ne-generic al unității *OP* a discursului – Am putea chiar adăuga că, și invers, în perspectiva aceleiași mișcării analogice presupuse de alternanța noastră fundamentală, nici un nume „în sine” nu mai poate exista (subzista) în afara (analogiei) predicăției. Toate numele sînt... predicative. Un caz „pur” nominativ, anume, unul fără marca determinantă a discursivității, nu este cu puțință. Or, de vreme ce toate numele sînt „predicative” mai urmează că ele presupun (în propria lor structură) atot-prezența copulei, prin urmare, a lui *tí esti* și, ca atare, a lui ***OP*** însuși. Ceea ce gramaticile indo-europene, atît cele vechi cît și cele mai noi, au ținut întotdeauna să remarce.

Astfel, încă celebrul gramatician hindus Pânini (a cărui spectaculară revenire în secolul al XIX-lea european, datorată lucrărilor lui Ferdinand de Saussure, avea să determine nașterea lingvisticii moderne) sublinia că atunci cînd vrem să tematizăm un nume – *x* – la cazul nominativ, trebuie să înțelegem că noi afirmăm de fapt (în mod implicit, desigur) că „*x* este”, ceea ce face ca orice tematizare nominală să presupună copula și, în acest fel (din nou), pe ***OP*** ⁸¹. Să adăugăm că radicalul-dezinență a nominativului în indo-europeană este **-es*, și că acesta coincide tocmai cu radicalul „verbului” „a fi” (în aceeași indo-europeană) ⁸²: **es...* Ceea ce a făcut ca **es*-însuși să fie denumit în lingvistica modernă „verbul... substantiv”. Astfel, dacă vom lua (ca exemplu „bine ales”, desigur, pentru a simplifica argumentația) numele de „ctitor”, atunci, după Pânini (și, în același timp, după gramaticile indo-europene

moderne) trebuie să spunem, de fapt: „ctitor *este*“. Or, dacă vom cupla cele două părți ale aceastei din urmă expresii, vom da tocmai peste verbul „ctitor-*este*“, adică peste forma verbal-predicativă a numelui însuși. Aceeași mutualitate dintre **OP** și copulă, respectiv, dintre nume și nume „predicativ“ poate fi sesizată și în logica modernă. Într-adevăr, dacă *P()* semnifică, de pildă, „a fi student“, atunci *P* însuși trebuie să stea pentru „student“, iar () pentru „a fi“, adică tocmai pentru analogonul copulei – *tò esti*. Ceea ce revine, cum se vede, la aceeași definiție a cazului „nominativ-discursiv“, deja invocată mai sus. De altfel, denominația (devenită curentă) de „logică a predicatelor“ poate induce uneori în eroare pentru că ea lasă a se crede cum că ea ar avea de-a face doar cu „verbele“ și deloc cu „numele“. În realitate, însă, logica „predicatelor“ vizează, pentru a spune așa, *numele* „predicative“ – luate Stagiritul, *hôs kathôlou* –, și anume, în calitatea lor de a fi *arhe*-tipul unor *propoziții*. Căci, prin saturarea unui predicat formal, nu rezultă un predicat factual ci o propoziție (care are *subiect*). De aceea, logica predicatelor ar trebui denumită, poate (mai corect), „logica predicabilelor“, adică a unor posibilități de expresie privitoare la propozițiile însele.

Inutil, credem, să mai subliniem că apelațiunea de „verb-substantiv“ dată lui **es*-nu înseamnă nici pe departe că *este*-le ne-discursiv ar putea fi redus la o simplă „parte“ discursivă. În opinia noastră, ea sugerează nu atât faptul că verbul-substantiv nu satisface, practic, criteriile de discriminare dintre verb și substantiv cât mai ales pe acela că verbul-substantiv însuși se situează „deasupra“ verbului generic și substantivului generic, nefiind (ne-ființînd), prin urmare, (ca) o „parte“

de vorbire generică. Copula poate să conjuge categoriile generice într-o locuție tocmai pentru că ea este frontiera ne-generică (fără loc) tematizată **TE** a unității **OP** a locuției însăși. De aceea, odată cu apariția copulei prin discursul nominal-pasiv, ceva cu totul extraordinar a survenit, și anume, *posibilitatea de a tematiza printr-o parte TE a discursului tocmai unitatea OP a discursului*. Partea – care este copula – devine, paradoxal, ana-logonul **TE** al întregului **OP**. *Fiindul* – care este copula – *nu mai poartă astfel povara unei semnificații generice*; el devine analogonul discursiv **TE** al Ființei însăși... (În aceasta constă și rațiunea decisivă a schimbării de lexic introdusă de Heidegger prin **Ființă și Timp**, unde fiindul privilegiat, care este omul, nu va mai purta de aici încolo nici o denumire generică – suflet, subiect, eu, spirit, voință etc. etc. – ci va primi investitura paronimică – ne-generică – a Ființei însăși – *Sein* – în calitate de *Da-sein*.)

Acest lucru nu putea să-i scape (evident) lui Heidegger, care, tocmai din acest motiv, înțelegea să deplîngă (cum o face, adesea, și în alte locuri) confuzia (de origine platoniciană, subliniază el) dintre Ființă și fiind, survenită (în acest caz) tocmai prin confuzia derivată dintre semnificația onto-logică a copulei „în” discurs – în perspectiva căreia *copula* însăși este un fel de *habitus* ne-generic *al Ființei* – și valoarea ontico-(ana-)logică a oricărei părți de (din) discurs (în perspectiva căreia copula își pierde, practic, semnificația ei sin -categorematică). Inspirat, credem noi, de perspectiva primului capitol din **Fenomenologia spiritului** (cel consacrat *certitudinii sensibile*), Heidegger concludă în același stil hegelian al dialecticii

dintre deplinătatea și vacuitatea „determinațiilor“ Ființei: „În el însuși, *este*-le rămîne, în fapt, vid. Fiindcă, într-adevăr, el trebuie să fie vid pentru a putea corespunde propriei sale esențe și, încă, trebuie să mai fie, pentru a spune astfel, «locul» și «formula» nedeterminatului. Fiindcă *este*-le are chiar caracterul verbal al «copulei» în propoziție. În calitatea lui de a fi însăși această «legătură» și pentru a putea lega un fiind de fiecare dată cu totul diferit, el trebuie să fie, în ce-l privește, cel care, fără nici un fel de obligație, lasă totul dechis și nedeterminat. Iată-ne, așadar, ajunși tocmai la constatarea contrară aceleia pe care am făcut-o (mai sus): *este*-le nu se distinge, de fapt, prin plenitudine ci, dimpotrivă, prin sărăcia semnificației sale. Ceea ce este valabil, și încă mai mult și pentru motive mai puternice, pentru substantivul și numele de *ființă*. Din mai sus pomenita vacuitate și nedeterminare se face, însă, aici un fetiș. S-ar putea atunci spune că ființa nu este numai și (de asemenea) alături de fiind un fel de «ceva», dar și că ființa însăși precum și ceea ce, în fiind, consitutie tocmai «ființa», trece drept *cel care este cel mai (important) fiind*. În acest fel a conceput Platon ființa fiindului (din chiar debutul metafizicii), și anume, ca fiindul tuturor fiindurilor (ὄντως ὄν). La sfîrșitul metafizicii occidentale, și asta vrea să spună și a *platonismului*, *Nietzsche*, a recunoscut ființa într-o modalitate inversată, și anume, nu ca deplinătate a fiindului ci, dimpotrivă, ca deplinătate a neantului. *Nietzsche* concepe, el însuși, ființa drept ultimul abur al unei realități în curs de evaporare. Opoziția prespusă de această interpretare a ființei fiindului, după care ființa *este*, mai întîi, deplinătatea fiindului și, apoi, deplinătatea

neantului, atestă, la o primă vedere, două concepții asupra ființei aflate în totală contradicție; și, totuși, e vorba de una și aceeași interpretare. Asemănarea lor se exprimă prin doctrina fundamentală a metafizicii occidentale după care ființa este ceea ce este cel mai universal (κοινότερον)⁸³.

Prin urmare, nici deplinătatea fiindului care este substantivul, nici vacuitatea fiindului care este verbul nu pot da seama de semnificația onto-logică a lui *este*, pentru că, în calitatea ei ne-generică (adică: ne-universală și încă: ne-generală), Ființa însăși (mai precis *habitus*-ul ei) se situează „deasupra“ verbului și substantivului.

5.2. *Khôra* și *Hylê hôs kathôlou*. A doua ocurență inedită a lui *hó pote* (OP) – Toate aceste observații sînt determinante pentru încercarea noastră de a preciza semnificația lui **OP** întrucît se vedește – acum abia, și anume, prin reevaluarea rezultatul de la (195) – , că, în relația noastră inițială de la (147), **OP** coincide, de fapt, cu ceea ce se constituie ca *frontieră* a lui *f* () – adică () – și nu cu *f* () – în totalitatea sa. Ceea ce ne reamintește, de altfel, de rezultatul de la (97), care stabilea echivalența dintre *khôra* și (), știut fiind deja faptul – consemnat prin relația de la (102) – după care *khôra* este, la rîndul ei, echivalentă cu **OP**... Comparînd, prin urmare, rezultatele noastre de la (97) – în combinație cu (102) – și, respectiv, (147) și ținînd, evident, seama de toate precizările făcute mai sus – la care mai adăugăm și pe cea de la (27), referitoare la echivalența dintre **OP** și *periékhein* – , rezultă că există, în fond, *două feluri de* „învăluiri predicative“ (care le regăsim, în mod firesc, pe cele definite deja în **Topica**):

una care *nu* poate semnifica pe *quidditas*, reducându-se, astfel, la o simplă *învăluire formală* – $f()$, respectiv, a doua, care, semnificând, totuși, pe *quidditas*, *nu* mai poate fi, însă, o *învăluire formală* ci, mai degrabă (și dimpotrivă), una cu totul *in-formală* – $()$ –, *învăluire* (totuși) „predicativă“, al cărei nume (pe atât de *in-formal* pe cât este și *învăluirea* lui *quidditas* – *tí esti*) rămîne a fi încă de precizat. La această ultimă concluzie (privitoare la **OP**) ne grăbim, să mai adăugăm că, *în orice* „*învăluire predicativă*“, *fie ea chiar formală* – $f()$ –, *există un principiu in-formal* – $()$ –, cel care asigură tocmai ne-saturarea pre-dicabilelor – condiție fără de care nici un discurs n-ar fi (altfel) cu putință. Aceleași importante precizări trebuie făcute, în consecință, și în cazul relației de la **(163)**, cea care stabilește echivalența dintre *tò Hypokeímenon* și $f()$. Fiindcă, în mod analog, se vedește acum că numai $()$ din $f()$ reprezintă, de fapt, marca *autentică* a Subiectului (una *parțială*, totuși, de vreme ce lasă cu totul ne-determinată problema identității *Celui* care *învăluie*). Sau, dacă vrem să respectăm pe **(167)** – care ne spune că Subiectul nu este, pînă la urmă, nici forma „în sine“, f , și nici materia „în sine“, $()$, ci *schema* „alcătuită“ dintr-o anumită formă și o materie *luate în mod universal*, așa cum se mai remarcă și la **(148)** –, atunci trebuie să concludem că „*forma*“ *materiei luate cu adevărat într-un mod universal* – *hê hýlê hós kathólou*, $()$, care **este OP** – și **nu** cea a unei *materii specifice* unei... *forme specifice* – *hê hýlê hos ti* –, această „formă“ ne-specifică, așadar, ce urmează să completeze „formula“ *schemei Subiectului*, nu mai poate avea (la rîndul ei) un caracter formal. Va trebui, în consecință, să corectăm schema Subiectului nostru ne-generic prin echivalența:

(196) *tò Hypokeímenon* ~ *S* (),

unde *S* este, evident, o „formă“ în-văluitoare cu totul *in-formală*. În cazul în care vrem să păstrăm limbajul (clasic) al hyle-morphismului și, mai ales, forma sa *analitică* (cea care permite *aparenta* separație, din rațiuni pur pedagogice, a formei de materie), relația de la (195) va avea drept consecință:

(197) *hó pote* ~ *hê hýlē hōs kathólou*.

Într-adevăr, ne reamintim că, în ***Despre generație și corupție***, Aristotel însuși stabilea deja faptul (esențial în context) după care materia „este Una ca număr (μία καὶ ἑνὸς ἀριθμοῦ), dar conform definiției sale (μία λόγου) ea nu este Una [nediferențiată]“⁸⁴, și anume, tocmai pentru că există o „diferență de ordinul ființării (τὸ εἰναί)“⁸⁵ între cele două accepțiuni – **OP** și **TE** – ale materiei *însăși*. Subiectul discursului are, prin urmare, în componența sa nu numai pe „cel ce învăluie“ – un fel de „*f*“... *in-formal*, *S* adică – ci și „învăluirea“ *însăși* – (), de asemenea *in-formală* – adică un fel de principiu „feminin“ – dacă este să ne gândim la *khôra* – , care constituie, la rîndu-i, o „matrice“ sau o „doică“ a universului (de discurs). Dintr-un asemenea punct de vedere, **OP** corespunde, în cadrul analogiei alternanței fundamentale, principiului învăluitor „feminin“ care survine în chiar momentul purcederii Subiectului *însuși*.

Dar identitatea dintre **OP**, pe de-o parte, și materia luată într-un mod universal, pe de altă parte, nu constituie, totuși (și din fericire), numai rezultatul unor „deducții“ (ce-i drept pertinente, credem noi). Ea este confirmată de însuși textul aristotelic, și anume, printr-o nouă și încă *necomentată* (de exegeții contemporani)

ocurență a lui **OP** însuși. Este vorba de un important pasaj din **Metafizica, B**, 4, 999b, 12-16 descoperit, așa cum am avut deja prilejul să anticipăm, de același Hermann Bonitz. Fragmentul cu pricina (pe care l-am citat mai sus, într-o versiune evident diferită) aparține face parte dintr-o versiune a **Metafizicii** cuprinsă în manuscrisul **Parisiensis Regius 1853** : „De altfel, dacă i se atribuie existență materiei, pentru că este ne-născută (ἀγέννητος), cu atât mai mult temei trebuie să i se atribuie acest caracter esenței (τὴν οὐσίαν), care este tocmai ceea ce materia devine de fiecare dată (ὅποτε ἐκείνη γίγνεται). Dacă, în schimb, s-ar pretinde că nu există nici esență, nici materie, nimic n-ar mai exista și, cum asta este imposibil, există în mod necesar ceva în raport cu compusul, și anume, forma și figura (τὸ εἶδος)“. Prin urmare, forma – *f* – și materia – () – sînt cele două principii care se „raportează“ compusului. Or, dintre acestea două, numai materia este vizată, în context, de **OP**.

6. Paronimia timpului și eternității – Ne mai rămîne de discutat ultima dintre *primordialitățile* esenței: cea „după timp“ (χρόνος). E, credem noi, de la sine înțeles că „anterioritatea“ temporală aici vizată nu relevă în nici un caz de o presupusă „pre“ -poziție privilegiată (din punctul de vedere „succesiv“) a esenței în raport cu celelalte categorii fiindcă, așa cum am văzut, *esența este Anterioară, iar nu anterioară*. În plus, această Anterioritate – mai „veche“ chiar decît vechimea trecutul însuși – se dezvăluie (pentru noi) mai „curînd“ la „sfîrșitul“ succesiunii sau, mai „precis“, „după“ succesiunea însăși, astfel că primordialitatea esenței ține, în mod paradoxal, de o Anterioritate a... Viitorului. *Ceea*

ce este la Începutul începuturilor (ni) se relevă abia la Sfirșitul sfirșiturilor.

6.1. Tema Anteriorității esenței sau **Esența Anteriorității temei** – A spune (precum Brague) că tema Ființei (luată ca *esență*) – la care face referire (în context) Aristotel – a putut constitui subiectul „primordial” (timpuriu) al tuturor încercărilor filosofice consumate prin cei vechi e o modalitate (inteligentă, desigur) de a oculta, totuși, faptul *esențial* după care tema însăși a putut surveni (într-o formă explicită) *abia* (târziu) odată cu Aristotel, cel care a devenit, în acest fel (și, oarecum, „între” timp), „istoricul” ei. În consecință, evenimentul provocat de metamorfoza întrebării privitoare la Ființă (datorat eforturilor Stagiritului, așa cum confirmă și Heidegger), nu vizează însumarea *post festum* (pur contabilă) a unei simple succesiuni de subiecte tratate de „ante-cesorii” unei teme ca aceasta. Dimpotrivă, instituirea metamorfozei însăși în calitatea ei de temă (iar nu subiect), are valoarea unei Anteriorități ce „aparține”, într-un mod autentic, doar lui Aristotel, o Anterioritate în raport cu care anterioritatea pre-decesorilor, privitoare doar la subiectele evocate, este (în fapt) posterioară în raport cu Anterioritatea temei invocate. Din acest punct de vedere, ante-cesorii lui Aristotel în privința subiectelor sînt niște post-cesori ai acestuia în privința temei. Nu poate fi vorba aici despre o *istorie a evenimentelor filosofice* ci despre *istorialitatea evenimentului filosofiei*. Ceea ce îl și determină pe Aristotel să opereze o anume *totalizare a istoriei tematizate ca destinalitate istorială a temei* : „Obiectul dintotdeauna (ἄει) al tuturor cercetărilor, trecute și prezente, și, ca atare, chestiunea aporetică

ce se ridică mereu (ἀεὶ): ce este Ființa ? – revine, în fapt, la întrebarea: ce este esența?“. (Parafrazându-l pe Monsieur Jourdain, am putea spune că antecesorii Stagiritului făceau filosofie – sau, mai precis, ontologie – fără s-o știe.) Prin urmare, primordialitatea esenței nu rezultă doar dintr-o perpetuă reiterare (*aei*) a chestiunii ontologice ci (mai ales) din faptul că „obiectul“ acestei chestiuni este el însuși etern (*aei*). Dacă esența e Anterioară celorlaltor categorii, ea trebuie să fie Anterioară și timpului (care e una dintre categorii). Dar *Anterioară în raport cu timpul nu poate fi, evident, decât eternitatea*. În acest fel, Anterioritatea esenței privește, de fapt, eternitatea însăși.

Această intimă legătură dintre esență și eternitate face ca *analogia* esenței să poată fi aplicată și în cazul *eternității*. Cu atât mai mult cu cât, așa cum am văzut, în tratatul *Despre Cer*, „raportul“ dintre temporalitate și eternitate e definit tocmai în termenii unei **OP** învăluiri... Să ne reamintim, deci, că *eternitatea* relevă (în concepția Stagiritului) de *eonul* fiecărei făpturi, adică (și în cele din urmă) de *télos*-ul „care învăluie orice timp și orice infinitate“. Dacă vom relua, așadar, toți acești termeni, și anume, τὸ ἄλδιον – eternitatea care învăluie ne-generic întreaga ființare, ὁ αἰών – eonul care marchează caracterul *generic* al acestei învăluiri pentru fiecare făptură (în parte) și, respectiv, τὸ νῶν – clipa (veșnic) învăluită, cea prin care eonul însuși (și, în mod implicit, eternitatea) se temporalizează, vom putea defini acum (mai întâi) *analogia generică a eternității* :

sau, în forma sa latină:

(199)

Așadar, ca și în cazul analogiilor (*i.e.*: al învăluirilor) *categoriale* ale esenței – *tí esti, quidditas* – , vom avea tot atâtea învăluiri *generice* ale timpului – $f()$ – câte eonuri (generice) există – f, g, h etc. Rezultatul nu face decât să confirme concluziile noastre anterioare privitoare la definiția eonului (eternității) ca frontieră invizibilă a timpului vizibil. Fiecare eon se raportează, însă, *pròs Hén* la una și aceeași eternitate – $()$ – , care, ne-generică fiind, se distribuie **OP** – „de fiecare dată“ sau, cum am mai tradus: „ca Una ne-diferențiată“ (deși diferențibilă) – în toate celelalte învăluiri eonice. Ceea ce revine, desigur, la o *proportio*. Eonul însuși nu poate, totuși, constitui subiectul unui discurs. Din acest motiv, el nici nu poate fi tematizat logic ci doar ana-logic, și anume (kata-batic), prin *habitus*-ul său propriu în raport cu eternitatea, care este clipa. Ceea ce revine, de astă dată, la o *proportionalitas*. Sau, dacă e să refacem acum drumul invers (ana-batic, de la timp la eternitate), am putea spune: *clipa re-prezintă habitus-ul eonului în raport cu eternitatea*. Ea se *con*-stituie ca urmare a *re*-plierii eonului (în eternitate). În consecință, între ana-logie și *re*-prezentare există o anume mutualitate, pentru că orice „ana-“ – e, simultan, și un „re-“. Am putea chiar adăuga că, în calitatea ei de e-fect al auto-a-fectării (auto-plierii) eonice a eternității, clipa se constituie ca un fel de „catastrofă“ survenită în „cursul“ natural al eternității, ea determinînd, pentru a spune astfel, punctul temporal în care eonul însuși se întoarce perpetuu în eternitate.

6.2. Catastrofa timpului sau Re-plierea eonului în eternitate – Afinitatea dintre doctrina aristotelică a temporalității și matematicile moderne a fost deja remarcată *vis-à-vis* de topologie. Ea funcționează, însă, așa cum demonstrează (același) R. Thom, și în privința *teoriei catastrofelor* (ca să nu mai vorbim de aceea a fractaliilor). Într-adevăr, Thom pune în legătură topo-logia „catastrofică” cu mai sus amintita *ana-logie* a *re-plierii* eonului (din timp) în eternitate: „Pliul ne furnizează ceea ce aş putea numi articulația elementară a *logos*-ului, care îi conferă acestuia scheletul algebric [...] Dacă, spre exemplu, am ilustra actul sub forma desfășurării sale temporale, am fi conduși să pliăm timpul asupra lui însuși, și anume, după o caracteristică asemănătoare formeii grafice a lui Ω , cu cele două catastrofe care modulează timpul: prima, în a, face să sară timpul atemporal, în care nimic nu se întâmplă (*aiôn*-ul grec), într-un timp activ ce privește lucrurile (*khronos*); el este *arkhê*-ul mișcării sau «excitația» psihologiștilor; catastrofa invers localizată în τ readuce *khronos*-ul în *aiôn* și este în acest fel *sfrîșitul* mișcării (*teleutê*), adică inhibiția din psihologie. Segmentul temporal at este suportul lui *energeia*, lapsul temporal în care are loc travaliul motorului (*to kînoun*) propriu zis”⁸⁶. Sau, altfel spus, „cursul” natural al eternității, sugerat prin cele două „picioare” (orizontale) ale lui O, suferă, la un moment dat, o „catastrofă”, ilustrată prin „bucă” aceleiași O, în care eternitatea (își) formează (siesi) un pli eonic, determinat de un început α – și, respectiv, de un sfârșit τ –, care *de-termină* timpul. Segmentul („bucă”) $\alpha\tau$ constituie, în fond, un *eon-limită* care învăluie timpul cuprins în bula (eonic) *de-limitată*. Fiecare bulă de timp este, în consecință, în-văluită

într-un fel de eon („halou“) generic și se „sparge“ prin re-plierea eonului (și, implicit, a timpului însuși) într-o eternitate ne-generică. Ceea ce mai înseamnă că, odată cu *e-veni-mentul* „morții“ timpului s-ar putea produce și „moartea“ propriului său eon (generic), fapt care ar coincide cu *a-veni-mentul* (cu totul singular) al eternității „noastre“ ne-generice.

Dacă logicul este, pentru noi, ana-logic re-pliat tot așa și *prezentarea logicului* devine, în cele din urmă, o *re-prezentare a ana-logicului*. În lipsa unei *prezentări absolut naturale* trebuie, deci, să ne mulțumim cu o *re-prezentare relativ artificială*. Ceea ce revine la a spune că timpul este doar *imaginea* eonului în raport cu eternitatea sau, într-un limbaj mai modern: timpul are statutul topo-logic al unei *holo-grame* a eternității, căci clipa re-prezintă, într-adevăr, doar *urma* temporală a eternului întreg. Ana-logia temporalizării (crono-logia) implică astfel topo-logia, pentru că orice imagine presupune o actualizare spațio-temporală a arhe-tipului ei. Or, așa cum am văzut deja la (198) și (199), imaginea temporală nu se raportează în chip univoc la propriul ei eon (cum se întâmplă, în *Timeu*) – *proportionalitas* –, fiindcă acesta din urmă este, la rîndul lui, raportat la eternitate – *proportio*. Cele două tipuri diferite de raport – *proportio* și *proportionalitas* – definesc ceea ce credem a fi paronimia **generică** a timpului și eternității, o paronimie cu valoare ana-logică. Doar în acest mod ana-logic, eonul poate *sur-veni* în calitatea lui de Subiect tematizat (deși, încă, *generic*) al unei eternități ne-saturate, în vreme ce clipa *de-vine* astfel subiectul *dis-cursiv* al unei temporalități saturate. Din punctul de vedere al *lógos*-ului, eonul însuși *in-stituie*, *de fapt*, un *pre-text*. Timpul, în schimb, *con-stituie*, *în fapt*, un

con-text. Sau, invers: timpul relevă de sin-taxă, eonul, de para-taxă.

NOTĂ – Timpul eonic sau Argumentul celui de-al treilea înger – Deși (într-o perspectivă lingvistică) sînt sinonime (*in dictione*), *aiôn* și *aevum* au (sau, mai exact: au ajuns să aibă), uneori, semnificații sensibil diferite. Ne gîndim, între altele (atît prin comparație cu aristotelismul cît și cu tradiția aristotelică a Răsăritului, în măsura în care ea poate fi, astăzi, decelată), la doctrina scolastică tradițională privitoare la *aevum* și, în speță, la cea tomistă. În *Summa Theologica*, de pildă, Aquinatul definește trei termeni ai unei analogii „temporale” ce avea să devină celebră: eternitatea, veacul (*aevum*) și timpul ⁸⁷. Cum se știe, în concepția îngerescului doctor, veacul se constituie ca un fel de *intermediar* între eternitate și timp. Or, dacă diferența dintre cele două extreme – timpul și eternitatea – este evidentă, nu la fel de evidentă pare natura intermediară a veacului însuși. Într-adevăr, eternitatea, subliniază insistent Toma, este *tota simul*, ceea ce nu convine niciodată timpului. Și asta pentru că putem întotdeauna determina, în timp, un anterior și un posterior – *in tempore autem est prius et posterius* ⁸⁸ – , ceea ce nu convine niciodată eternității. În calitatea lui intermediară, veacul, însă, este (simultan) identic și diferit atît cu și de eternitate cît și cu și de timp. Fiindcă, pe de-o parte, eternitatea este *absolut* simultană, cîtă vreme, în veac, putem întotdeauna determina un anterior și un posterior – *aevum habet prius et posterius* ⁸⁹ – , iar, pe de altă parte, pentru că timpul este *absolut* determinat de un anterior și un posterior, cîtă vreme veacul are, totuși, în soi de simultaneitate – *aevum est totum simul : non tamen est aeternitas, quia compatitur secundum prius et*

posterius ⁹⁰. Singura deosebire (relativă, totuși) dintre succesiunea temporală și cea seculară rezidă, de fapt, în aceea că prima are și un început și un sfârșit, în timp ce a doua are numai un început (ce rezultă din însuși faptul *creației*). Din acest motiv, nimic nu împiedică, așadar, veacul să fie infinit (în timp) – *duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore* ⁹¹. O infinitate „rea“, va spune Hegel.

Tripartiția ierarhică a registrelor timpului își are originea în ierarhia tripartită a registrelor Ființei. Căci între Creatorul infinit și creatura finită, Aquinatul așează îngerii, niște „substanțe“ spirituale create, dar infinite: „Așadar, se înțelege prin veac măsura substanțelor spirituale“ ⁹² sau: „Cît despre îngeri, ei sînt măsurați, în însăși ființa lor naturală, prin veac“ ⁹³. Or, dacă infinitatea naturii veacurilor relevă de infinitatea naturii îngerilor, atunci tocmai natura *creată* a *îngerilor* e cea care se resfrînge și asupra aceleia a *veacurilor*, concluzie care nu mai consună, însă, cu sensul genuin al tradiției aristotelice (în perspectiva căreia, reamintim, substanțele fără materie și, în consecință, „veacurile“ ce le corespund sînt *increate*). Aquinatul pare să fi fost, deci, victima unei periculoase (pentru că seducătoare) *combinatorici*. Într-adevăr, luînd în considerare viziunea onto-teo-logică tomistă, ierarhia registrelor temporale trebuie completată după cum urmează: regnul *etern* dumnezeiesc (Ființa divină) – *increat(ă)* și *infini(ă)* – , regnul *secular* îngeresc (ființele intermediare) – *creat(e)* dar *infini(e)* – , respectiv, regnul *temporal* cosmic (ființele naturale) – *creat(e)* și *finit(e)*. Cum se vede, tocmai natura *simultan* creată și infinită a veacurilor e cea care a putut determina pendularea doctrinei tomiste între cele două caracteristici (contrare, în fond) ale lui *aevum* : *totum simul*, pe de-o parte, *compatitur*

secundum prius et posterius, pe de altă parte. Dar dificultățile nu se opresc doar aici pentru că, revenind la natura presupus creată a veacului, ne mai putem pune deîndată întrebarea: *n-a existat, oare, o „atingere“ între eternitate și veac în însăși clipa creației?* Mai mult: *ce tip de temporalitate ar putea caracteriza **proto**-tipurile după care au fost create ființele intermediare, de vreme ce acest tip **originar** însuși nu poate fi eternitatea (rezervată, după Toma, doar Ființei divine)?* Sau, într-un limbaj tomist, în ce fel de timp „există“ înseși Ideile divine (care, din nou, nu se confundă cu Ființa divină) știut fiind faptul că ele „există“ încă *înaintea* creației?

Cum se vede, regăsim aici toate contra-argumentele pe care Aristotel însuși le-a adus teoriei platoniciene privitoare la *dualitatea* dintre Ființă și intermediarele sale. De aceea, din perspectiva aristotelismului, ar fi mai corect să afirmăm că, deși create, ființele intermediare sînt, totuși, învăluite într-un eon *in-creat*, fiindcă, mai întîi, Ideile divine (care constituie proto-tipurile lor) sînt *in-crete*, iar, apoi, pentru că „temporalitatea“ Ideilor divine relevă, ea însăși, tocmai de eon. Dacă Ideile divine (și, implicit, eonii lor apropriați) n-ar învălui fiecare făptură îngerească, atunci ar trebui ca fiecare înger învăluit să-și aibe un „alt“ înger... învăluitoare, și așa la nesfîrșit. În acest fel, însă, argumentul celui de-al treilea om ar deveni, în mod implicit, argumentul celui de-al treilea înger. În cel mai rău caz, am putea spune că fiecare înger creat este învăluit de un Înger *in-creat* învăluitoare. Dar, pentru că, în cazul *substanțelor fără materie*, nu mai există (cu adevărat) o diferență între învăluit și Învăluitoare, urmează că îngerii sînt, pentru a ne exprima astfel, proprii lor Îngeri sau, totuna, că îngerii se constituie ca niște

auto-în-văluiri sau ca niște *auto-plieri* perfecte. În acest caz, însă, dacă Îngerul devine simbolul oricărei învăluiri eonice, atunci am mai putea adăuga că fiecare făptură temporală (oricât de umilă ar fi) – **TE** – e etern învăluită – **OP** – de propriul său „Înger“ eonic. Pentru cazul (la fel de umil, desigur) al omului *hôs ti*, *ana-logia* celor trei registre ale onto(teo)logiei tomiste ar trebui rescrisă sub forma:

(200)

Îngerul este, așadar, chiar omul *hôs kathólou* sau, invers, omul *hôs kathólou* (își) este propriul său Înger. Și încă: omul este *habitus*-ul îngerului în raport cu Dumnezeu.

În fapt, dacă ar fi să „detaliem“ însăși esența divină – în perspectiva presupusă de relația noastră de la (195) precum și în aceea a rezultatelor care subliniază ne-genericitatea principială a lui **OP** –, ar trebui să înțelegem că, în *această* calitate a lui de **OP**, – adică în aceea de () –, *Deus* (Subiectul) este aici in-vocat doar ca *Spiritus Sanctus*, cel care, la rîndul lui, este ne-generic și în-văluitor („mîngîietor“). Această precizare pune în evidență aceeași (deja cunoscută) diferență între învăluirea generică – *f*() – și cea ne-generică – *S*() –, diferență care, în plan teologic, avea să ia forma receptă a celei dintre *har* și *Duh*. Nu este, așadar, de mirare că natura creată a lui *aevum* a avut ca principală consecință teologală în Occidentul catolic, natura creată a harului – *gratia* – cîtă vreme în Orientul ortodox, statutul in-creat al harului a rămas o constantă „aristotelică“ niciodată contestată. Doctrina după care omul *hôs kathólou* își este propriul său Înger a fost, de altfel, dezvoltată, în cea mai „curată“ (în această

privință) tradiție aristotelică, de către o altă filieră răsăriteană – cea... musulmană. Am putea chiar sublinia (cu uimită admirație) că dezvoltările angelologiei iranene și, în special, cele datorate sufismului – amintim, în acest singular context, pe extraordinarul (pentru că „zenitalul“) Ibn Arabi, elevul iubit al lui Averoes (autor al celebrului comentariu al operei lui Aristotel, tradus în latină și consultat *copios* de însuși Toma din Aquino), creatorul doctrinei *imaginației creatoare* (definită ca realitate în act a însăși inteliecției divine) și reprezentantul unei nu mai puțin extraordinare tradiții referitoare la propriului nostru Domn „învăluitor“ : Hadr – , constituie, de departe, cele mai importante monumente intelectuale ale acestei mișcări filosofico-spirituale inspirate, peste „veacuri“, de Stagirit.

Sensul temporal *succesiv* al lui *aevum* (insinuat, între alții, prin Toma din Aquino) avea să se încetățenească în întreg Occidentul, unde, paradoxal, „a seculariza“ a devenit contrariul lui... „a eterniza“. De aceea, credem noi, Europa sfârșitului de (prim) mileniu avea să cunoască, în fapt, zorii a *două tipuri de secularizare* – cea *laică*, datorată „închiderii“ secularizării „eonice“ a bisericii catolice (care, în acest fel, se „deschide“ spre *societas*) și cea *mistică*, datorată „deschiderii“ secularizării „eonice“ a bisericii ortodoxe (care, în acest fel, se „închide“ lui *societas*). Sînt două mișcări (inutil, poate, s-o spunem) complinitoare.

6.3. Căderile Verbului – Lucrurile și proprietățile lor nu diferă în nici un *caz* strict „între“ ele. Diferența specifică vizează doar „relația“ (cu un singur termen a) diferitelor „căderi“ ontice cu unicul lor gen ontologic, diferențiabil. De aici nu urmează că termenii discursului

– fie ei nominali ori verbali – ar avea o poziție topică *proprie*, și anume, una care s-ar reduce la o pură și simplă subzistență (deja) configurată. *Cazul special al termenilor ad-vine chiar înainte ca poziția cazuală a speciei să de-vină*. La rîndul lui, discursul nu se constituie ca univers (articulat) prin inter-cedarea (pur „orizontală“) sau (cum îi place să spună Stagiritului) printr-o simplă juxtapunere a termenilor im-plicați. În fapt, „pliul“ *dis-cursivității* (care presupune întotdeauna o *re-cursivitate*) face ca (în cele din urmă) *conjugarea numelor* în (ca) discurs să țină de însuși modul lor propriu de a (se fi) actualiza(t). Pentru cei din vechime, numele puteau fi *animate* sau *in-animate*. Tocmai un asemenea mod de actualizare e cel care pre-determină pro-cedarea termenilor nominali, pro-ces care, în gramaticile noastre moderne, definește, însă, mai degrabă, conjugarea... verbală.

Din aceeași perspectivă („zenitală“), timpurile verbale reprezintă, la rîndu-le, niște simple „căderi“ – adică de-clinări și, în consecință, im-perfecțiuni – în raport cu ceea ce s-ar putea numi *perfectiunea* (temporală) „originară“ (una care relevă de eternitate, evident) a *Verbului* însuși. Timpurile verbale nu (se) inter-cedează unele cu altele. Diferența lor specifică (sau, mai bine: specificatoare) e pre-determinată de modul pro-cedării propriilor lor „căderi“, pro-ces care, în gramaticile noastre moderne, definește, însă, mai degrabă, declinarea... nominală. Toate astea pledează, mai întîi, pentru decelarea unui orizont transcendental al discursului – pe care (ca și în alte cazuri discutate) Aristotel pare să-l fi sesizat nu numai cu precizie (una mai mult decît suficientă), dar și cu o neașteptată vigoare – , iar, apoi, pentru luarea în discuție a ceea ce se

situează chiar mai aproape de tema noastră – raportul dintre *time* și *aspect*.

„Căderea“ eternității în aspectele (speciile) sale „fonice“ (verbale) e caracteristică, evident (deși doar pînă la un punct), și pentru Aristotel, care s-a exprimat, nu-i așa, într-o limbă indo-europeană. La acea vreme, însă, urmele acestei „căderi“ (a eternității în verb, a *logicului* în *morfo-logic*) erau încă vii. Inclusiv pentru Stagirit. Două sînt probele ce s-ar putea aduce în sprijinul acestei circumstanțe atenuante: celebrul tratat ***Despre interpretare*** precum și stadiul gramato-(crono-)logic al limbii grecești în momentul în care Stagiritul însuși și-a redactat opera.

Argumentul oferit prin ***Despre interpretare*** este (aparent) destul de simplu, fără a fi, prin aceasta, mai puțin concludent. Căci, într-adevăr, într-o lume (modernă) în care ne-am obișnuit cu toții să vorbim despre *conjugarea verbelor*, Stagiritul ne propune (încă) să (mai) vorbim, dimpotrivă, tocmai despre... ***de-clinarea*** lor. E vorba, așadar, de inerția unei perspective „zenitale“ (para-tactice), vie încă în acea vreme. Iată, drept mărturie, un foarte interesant fragment (trecut, de fapt, cu vederea de traducerea românească) care certifică această viziune „zenitală“ asupra timpului (verbal): „Verbul e acela prin care se adaugă semnificația (προσημαίνει) timpul [...] spre exemplu: «sănătatea» (ὑγεία) constituie doar un nume, dar «este în sănătate» (ὑγιαίνει) reprezintă un verb pentru că acesta presemnifică faptul că această stare aparține prezentului [...] Dar nici faptul de «a fost sănătos» (τὸ ὑγιᾶνεν) și nici acela că «va fi sănătos» (τὸ ὑγιανεῖ) nu pot, totuși, constitui un verb pentru că ele sînt doar niște cazuri ale verbului (πτῶσις □ ἥματος). Iar verbul

propriu-zis diferă prin aceea că el pre-semnifică prezentul (τὸν παρόντα) în vreme ce cazurile sale pre-semnifică timpurile peri-ferice prezentului“⁹⁵. (Sublinierile ne aparțin.) Prin urmare, conștiința unei „căderi“ a eonului tematic într-un timp verbal era încă foarte vie la Aristotel, pentru că, oricît de diferit (și, mai cu seamă, de „plat“) am interpreta pe πῶσις, trebuie, totuși, să acceptăm că nici o cădere nu este, totuși, posibilă dacă nu există, în prealabil, o „înălțime“.

Nu este, credem, cazul aici să discutăm în detaliu motivele principale pentru care limbile indo-europene au specializat numele cu funcție *predicativă* (și nu doar numele propriu-zis) pentru a prelua *funcția temporală*, conducînd, astfel, la nașterea *verbului* (ca parte morfologică de sine stătătoare). Există, prin comparație, limbi în care nu verbul – la origine, cum spuneam, doar un *numele predicativ* – ci *numele* însuși e cel ce se... conjugă; ca, de pildă: casă „la trecut“, casă „la prezent“ sau „la viitor“⁹⁶. De aceea, trebuie să facem o deosebire între funcția paratactic-Verbală și cea morfologic-verbală, care poate, la rîndu-i, să se exprime prin felurite părți ale discursului. Să remarcăm doar că această absorbție (capturare ar spune Thom) a timpului de către numele predicativ a determinat nașterea, simultană, a unui subiect („verbal“) cunoscător (activ) și a unui obiect („nominal“) de cunoscut (pasiv). Ceea ce a declanșat disjunția dintre subiectul gramatical și subiectul cunoscător precum și „nașterea“ obiectului „în sine“ – la cazul „pur“ nominativ, evident – și, în cele din urmă, a „mitului“ european al obiectivității și al adevărului obiectiv. În acest fel, subiectul (cunoscător) „indo-european“ devenea *habitus*-ul timpului însuși și, ca atare, al istoriei. Singurul eveniment *gramato-logic*

în măsură să mai recupereze din această „cădere“ *morfo-logică* (a timpului sintactic în raport cu eternitatea paratactică) a fost advenirea, destul de târzie, se pare, și, multă vreme, falsificată în semnificația ei autentică, a diatezei zise *pasive*, care a avut ca principal e-fect – produs al auto-a-fectării Ființei în discurs – *copula* (*habitus*-ul Ființei însăși în discurs). În ciuda acestei recuperări (care, din punct de vedere filosofic, avea să rodească în mod explicit, adică paratactic, abia odată cu Im. Kant, cel care a recunoscut în copulă simbolul discursiv al *sintezei transcendente*), trebuie să remarcăm, totuși, faptul că denumirea de „diateză pasivă“ sugerează încă o evidentă limitare, pe care Aristotel însuși făcea deja eforturi s-o depășească.

Într-adevăr, auto-a-fectarea prin copulă a Ființei (ca discurs sau, mai precis, ca dia-teză pasivă) e foarte departe de ceea ce se înțelege în genere prin „pasiune“ sau „pasivitate“. Căci nu este vorba doar de afecțiune aici ci de auto-a-fecțiune. (Altfel spus, Teza Verbală se tematizează prin inter-mediul dia-tezei verbale.) Din acest punct de vedere, am putea chiar preciza că auto-a-fectarea se situează, mai degrabă, în perimetrul diatezei *medii*, adică „unde va“ între vocea activă (fiindcă o acțiune există, totuși: cea a Subiectului) și vocea pasivă (fiindcă acțiunea are în vedere, în mod ana-logic, actantul însuși: adică Subiectul prin inter-mediul subiectului, care e *habitus*-ul său). Parafrazînd astfel limbajul cazuisticii nominale, am putea adăuga că acuzativul se întoarce cumva în nominativ sub forma unui „auto-caz“, deschizînd orizontul *ana-logic* al *auto-reflexivității*. Această întoarcere în sine însăși a acțiunii Subiectului **OP** (care, la rîndul lui, se „re-pliază“ din propriul său *habitus*-subiectul **TE** – ,

auto-a-fectându-se) constituie pentru Aristotel, cum vom vedea mai departe, fundamentul ontico-ontologic al celei mai elementare forme de viață, cea mijlocită prin simțul tactil.

Să mai notăm doar că actualizarea prin inter-mediul subiectului „indo-european“ a temporalității – mai precis, a eternității ne-discursive *ca* temporalitate discursivă – a coincis cu „nevoia originară“ a unei „saturări“ (și) de ordin spațial – un fel de consum (și, în același timp, de transport) perpetuu a (al) *orizontului* – „nevoie“ care a determinat, în cele din urmă, *mondializarea* nu numai a *modelului european* ci, mai ales, a *istoriei* (ceea ce e chiar mai important, pentru că mondializarea însăși este, ca să spunem așa, efectul, iar nu cauza istorialității). În fine, în plan strict *teoretic*, ea a declanșat (mai târziu, desigur) nașterea *teoriei* (și, deci, a științei) moderne, cu toate performanțele și (mai ales) limitele sale care rezultă din caracterul fatalmente *istoric* (adică „falsificabil“) al achizițiilor științifice (pentru că, din nou, tocmai istorialitatea științei moderne e cea care determină, în mod simultan, atât transgresarea ei internă cât și mondializare ei externă).

6.3.1. Timp și aspect sau Despre pre-zența Perfectului – Din acest punct „zenital“ de vedere, am putea spune că *tema* numelui (în cazul nostru genul, care, așa cum am văzut, este întotdeauna „predicabil“, adică *di-ferențiabil*) ține, practic, de *es-sentia* (οὐσία) și, în mod implicit, de eon, în vreme ce verbul ține doar de *par-onimul* esenței – *prae-sentia* (παρ-ουσία) – și, în consecință, de timp. Sau, dacă e să ne exprimăm în termenii unei analogii eonice: *clipa participă la eternitate pe măsura propriei sale perfecțiunii eonice*. Sau: *clipa* însăși „*cade*“ mereu „*sub*“ propriul ei eon, adică „*sub*“

ceva **perfect** din punct de vedere temporal. Această poziție „subordonată“ a timpurilor „orizontale“ (trecutul, prezentul și viitorul) în raport cu „verticalitatea“ zisă „zenitală“ a perfecțiunii eonice ne determină să luăm în discuție raportul dintre timp și aspect. Subiectul este cu atât mai incitant cu cât dezvoltarea lui trebuie să țină cont de o surprinzătoare constatare preliminară, anume, aceea că limba greacă veche nu cunoaște, practic, timpuri relative... Ceea ce constituie o foarte bună (și directă) dovadă a faptului că doctrina temporalității din **Sein und Zeit** – al cărei principal obiectiv îl constituie tocmai critica intra-temporalității și, prin urmare, a timpurilor „orizontale“ – își găsește în limba greacă veche și, deci, în Aristotel, un important aliat.

Spre deosebire, așadar, de poziția subiacentă (de *habitus* derivat) a *subiectului temporal* – care „cade“ mereu sub unul și același *Subiect eonic* (cu *valoare centrală*, deși *a-topică*), subiect ale cărui determinatii rezultă din *aspectele* actualizării Subiectului însuși – , se vedește acum că tocmai *centrarea* experienței noastre temporale într-o anume *prezență „orizantală“* (*topică*, evident) a făcut, simultan, posibilă nu doar ek-(s)-tensia (dirempțiunea, după Toma din Aquino) eonului într-un trecut și un viitor (in-definite) ci și aceea a *Subiectului aspectual* într-un *subiect (intra-)temporal* atot (și, prin urmare, la fel de in-definit) prezent. În această din urmă privință, limbile diferă destul de mult, ține să ne avertizeze Henri Maldiney: „Prin contrast cu latina, spre exemplu, greaca veche nu cunoaște practic timpuri relative. Nu există viitor anterior (*futurum exactum*), iar mai-mult-ca-perfectul este trecutul unui prefect al cărui aspect (variabil, de altfel) fie că are sens în prezent, fie că, așa cum se întâmplă în epoca

post-clasică, se află întotdeauna în simbioză cu un sens temporal dobândit destul de târziu. De aceea, nu putem atribui limbii grecești cel de-al treilea mod de manifestare definit de E. Fink drept: «prezentarea unui lucru unui *subiect reprezentativ*»⁹⁷. Diferența dintre greacă și latină (iar, la aceasta din urmă, putem adăuga, practic, oricare dintre limbile noastre moderne) revine la a spune că, pentru un roman, timpul *de-vine* din trecut în vreme ce, pentru un atenian, timpul *pro-vine* „din“... eon, adică, așa cum am văzut, din Viitorul Anterior (fiindcă Viitorul Anterior e cea mai bună definiție a destinului). „Căderea“, tipic „grecească“ (ar spune Heidegger), a *clipei prezente* sub *perfectiunea eonului* ei orientează atenția noastră asupra cercetării raportului dintre *prezent* și *perfect*, obiectiv teoretic spre care converg, de altfel, toate încercările noastre de pînă acum. Să reamintim, bunăoară, doar pe acelea care ne-au condus la rezultatele de la (161) și (172).

Într-adevăr, dacă mișcarea – și, prin urmare, timpul, care însoțește (ἀκολουθεῖ) întotdeauna mișcarea – *re-prezintă* modalitatea (simultan) *ontică* și *ontologică* a unei (auto-)prezentificări – în speciala ei calitate de (auto-)re-ferențiere – , atunci denominația aristotelică a mișcării ἔν-τελέχεια – nu face altceva decît să precizeze faptul că *prezentificarea* însăși – și, prin urmare, și *prezentul* ei co-ek-s-tensiv – este întotdeauna în *télos*, adică în *perfect*. Într-o perspectivă strict cinetică, asta mai înseamnă că, din chiar primul ei moment, mișcarea este *deja* pre-determinată de *télos*-ul propriei sale perfecțiuni. Ceea ce am avut prilejul să remarcăm în marginea pasajului din *Metafizica* care precede prima ocurență inedită al lui *OP* și a cărei semnificație gramaticală

(relativă la aspectul verbal) se relevă acum: „Dacă devenirea și mișcarea există, atunci e necesar, de asemenea, să existe și o limită (πέρας). Căci nici o mișcare nu este infinită (ἄπειρος), ci toate au un sfârșit (τέλος). Și nimic nu poate să devină (τὸ ἄδύνατον γενέσθαι) în afară de cel care este deja devenit (γῆγενεσται). Iar cel devenit (τὸ δὲ γεγονός) trebuie să existe, simultan, încă din primul moment al devenirii (ὅτε πρῶτον γέγονεν)“

⁹⁸. Apare din nou clar că, pentru Stagirit, orice devenire, simbol al unei perpetue prezențe, e învăluită în propria ei perfecțiune. Ceea ce textul nostru dovedește prin chiar ocurența perfectului lui γῆγνομαι-γέγονα. În consecință, prezentul nu are o subzistență în sine. El se con-stituie ca simplu rezultat al actualizării perfectului. Am putea chiar spune, că celelalte timpuri (trecutul și viitorul, cu toate speciile lor) nu sînt, de fapt, relative la prezent ci la... perfect (care devine, în acest fel, *punctul zenital* al unei relații cu un „singur termen“). Timpurile relative sînt doar de-clinări ale perfectului. Or, pentru că *actualizarea* perfectului este paronimul *extra dictionem* al *prezentului* – rezultat și, prin urmare, *paronim relativ al actualizării* însăși – și pentru că, așa cum am văzut, prezentul nu are o sub-zistență ci mai degrabă con-sistență, urmează, prin analogie, că *actualizarea perfectului coincide cu o prezentificare*. Din punct de vedere gramatical, asta mai înseamnă că (la fel ca și în cazul trecutului și al viitorului) am putea forma *prezentul mișcării temporale* pornind tocmai de la *perfectul eonului nemișcat*. Așa cum se și întîmplă, de fapt, cu γέγονα (reamintim: perfectul lui γῆγνομαι) care, pe de-o parte, sub forma sa generică de γέγωνα poate avea sensul propriu al unui prezent durativ „în genere“, iar, pe de altă parte, sub aceea specială de γεγωνέω-ῶ

– expresie „activ-verbală“ a prezentului însuși – , reprezintă, pentru a spune astfel, un pandant al **prezentificării** perfectului ca **prezent**. Geniul limbii grecești sugerează, așadar, faptul că, în cele din urmă, prezentul... **re**-prezintă, că el e rezultatul unui fel de „**re-du-plicare**“ a perfectului însuși... Cum am văzut deja, prezentul verbal *re*-prezintă *ana*-logonul perfectului și, încă, *habitus*-ul perfectului în raport cu eternitatea (temei). În mod paradoxal, prezentul este o *re*-miniscență a perfectului, el se actualizează doar în calitatea sa de *ana*-mneză a perfectului și, prin urmare, ca *re*-memorare a lui. Prezentul are întotdeauna memorie. „Curentul“ prezentului e întotdeauna *re*-curent. Și invers: memoria e cea care, de fapt, (se *re*)prezintă. Spectacolul prezentului are întotdeauna un scenariu. La rîndul său, scenariu perfectului presupune o punere în scenă (a sa), adică o învăluire scenică a prezentului însuși. A pune în scenă perfectul înseamnă un anume fel de a învălui **OP** prezentul **TE**. De aceea, semnificația **OP** a perfectului sugerează folosirea (după caz) a majusculilor.

6.3.2. Parakeímenon khrónos sau **Paronimia lui Hypokeímeon** – Spectacolul prezentificării Perfectului ca prezent are o funcție esențială în economia timpului, și anume, tocmai aceea de a pune în evidență funcția însăși. Astfel, așa cum am văzut, perfectul – *tò Parakeímenon* – este, între altele, cel care relevă de **frontiera** (scenică) a prezentului. Într-adevăr, *parakeímenos* se spune (în genere) despre loc, adică, mai precis, despre proximitatea (frontiera) a-topică a *tópos*-ului însuși. El are chiar funcția de a face loc, de a da loc (la), adică de a prezentifica locul însuși ca vecinătate.

În consecință, *Perfectul este vecinătatea*

prezentului. Așa cum am văzut, însă, „scena“ **OP** a lumii lucrurilor generice este *khôra* – () – ne-generică. Or, dacă prezentul **TE** e în-văluit **OP** în perfect, iar perfectul însuși relevă de vecinătatea locului, atunci mai urmează că prezentul însuși e mereu în(tr-un) loc. Asta și înseamnă „a locui“ – „a fi în(tr-un) loc“. Dar, *din perspectiva Perfectului* – care e „Cel locuit“ – , a fi prezent în(tr-un) loc presupune a putea fi *în-locuit*. Ceea ce corespunde și sensul lui τὸ παρακεῖμενον din tratatele eleniste de retorică: „a substitui un cuvânt printr-un alt cuvânt“. Adică tocmai ceea ce, prin ana-logie, se întâmplă în scena **TE** – dar și în scenariu **OP**, pentru că scena e chiar locul tematizat **TE** (ana-log) al ne-locului pre-supus de scenariu, unde se în-locuiește un personaj „imaginar“ **OP** printr-unul „real“ **TE** – actorul (cel care di-feră de la o în-scenare la alta). Acesta este, cu adevărat, rolul unui actor: prezentificarea perfecțiunii scenariului prin propria sa *re*-prezentare scenică. În-locuirea face, în acest fel, posibilă *tematizarea funcției punerii în scenă*, funcție saturată mereu de niște personaje *anume*, și asta tocmai pentru faptul că *scenariul*, care e întotdeauna ne-saturat, instituie *funcția însăși*. Prezentul intră în rolul (locul) Perfectului sau, pentru a spune așa, îl locui-ește. Căci așa cum scena – ne-generică fiind – face loc tuturor discursurilor personajelor generice, tot așa și copula – ne-generică fiind – poate face loc locuției tuturor părților generice de vorbire. Copula însăși devine, așadar, un fel de „scenă“ a discursului. Ceea ce se găsește alături (adică: în vecinătatea) – *pará* – con-sistenței temei verbale – *keímenon*, adică *f* – este, de aceea, tocmai Ființa, exprimată în discurs prin copulă – *este*, adică () – , aici cu sensul special (dar ne-specific) de „*locuire*“, sens presupus deja de *khôra*.

(Prin copulă, locuirea devine locuție și, invers, locuția se relevă ca locuire.) Să mai adăugăm că *tematizarea scenariului* prin localizarea lui „în” sau, mai bine, *ca scenă* face din scena însăși un *analogon ne-generic*, deși **TE**, al scenariului, la rîndul lui ne-generic (de unde rezultă și paronimia dintre „scenă” și „scenariu”). Tema **OP** a scenariului *nu* are, deci, o valoare *sintactic-prezentă* ci una *paratactic-perfectă*. Din acest motiv, tema (cea autentică, evident) scapă pînă și aceloră prin care ea sur-vine: scenaristului, pe de-o parte, și celui care o pune în scenă, pe de alta. Timpul „spectacular” face doar aluzie, și anume, *prin familiaritate-parakeiménôs* – , la Perfectul „specular” al temei.

De unde mai urmează că *tò Parakeímenon* este chiar *f* (), funcție (sau, cum am văzut: schemă) „perfectă” (exprimată de o manieră *arhi-tectonică*, adică, într-un limbaj modern: *generic-di-ferențiabilă*) care face (abia astfel) loc prezenței oricărei în-locuiri. Comparînd rezultatele noastre cu relațiile de la (163) și, respectiv, (196), putem trage concluzia că Subiectul *tematic* – *tò Hypo-keímenon* – este întotdeauna un fel de Perfect – *tò Para-keímenon* – și anume, unul cu valoare *eonică*, *par-onim* al prezentului însuși. De aceea, *ὁ παρακεῖμενος χρόνος* nu mai poate desemna un prezent „orizontal”, fiindcă el invocă, de fapt, o prezentificare „verticală” („zenitală”). Ceea ce, mai întîi (luînd în considerare limbile clasice și, în speță, greaca veche), înseamnă că *prezentificarea are întotdeauna în vedere un Sub-iect OP perfect*, fapt remarcat *vis-à-vis* de valoarea *medio-pasivă* a Perfectului însuși, iar apoi (luînd în considerare, de astă dată, majoritatea limbilor moderne), că dispariția treptată a *Sub-jonctivului* e

poate cea mai evidentă probă a derelictiunii temporalității originare în intratemporalitate, a Sub-iectului transcendental în subiect empiric – *das Man*.

Asemenea semnificative ocurențe ale simultaneității ontico-ontologice a prezentului **TE** și, respectiv, a Perfectului **OP** nu sînt puțin numeroase în corpusul aristotelic. Iată una dintre acestea, care survine în **Fizica** : „Or, pentru că tot ceea ce este în schimbare (τὸ μεταβάλλον – part. *pres.*) se schimbă (μεταβάλλει – ind. *pres.*) de la ceva la alt-ceva, înseamnă că acel ceva care se găsește de fiecare dată schimbat (μεταβεβληκός – part. *perf.*) este, din chiar primul moment în care schimbarea însăși a survenit (μεταβέβληκεν – ind. *perf.*), în acela alt-ceva în care schimbarea se găsește deja împlinită (μεταβέβληκεν – ind. *perf.*)“⁹⁹. Sau, într-o altă formulare, dar tot în **Fizica** : „Se vede, prin urmare, clar că, în schimbarea prin contradicție (κατ’ ἀντίφασιν), acel ceva care se găsește schimbat *va fi* (ἔσται) mereu în acel alt-ceva în care se găsește *deja* schimbat“¹⁰⁰. Și încă, à propos de devenirea (geneza) genului însuși: „E la fel de clar că acel ceva care se găsește devenit (τὸ γεγονός) *va fi* (ἔσται) atunci (ὅτε) *deja* devenit (γέγονεν)“¹⁰¹. (Sublinierile ne aparțin.) Există, așadar (cum am mai văzut), o pre-determinare cardinală a viitorului anterior – semnat aici prin perfect – în raport cu orice succesiune prezentă (mai exact, prezentificatoare) a timpului orizontal. Simultaneitatea (în orice percepție temporală) dintre prezentul **TE** învăluit și perfectul **OP** învăluit e, și în acest fel, puternic afirmată. Mai mult decît atît: ocurența (re-iterată de fiecare dată, adică **OP**, a) perfectului coincide în ultimul

dintre fragmentele citate cu ocurența *paronimului* lui ὁπότε – și, deci, și al lui ὅποτε (**OP**) – , care nu e altul decât ὅτε (căci, continuitatea timpului și, deci, re-iterarea lui „atunci“ exclude aici orice relație de opoziție între ὅτε și ὁπότε). Asupra acestei importante împrejurări vom mai avea ocazia să revenim.

Orice geneză „generică“ (a genului) presupune o *di-ferență perfectă*, adică o (a)ferență a *Perfectului* (în el) însuși. În interiorul acestei (di-)ferențe perfecte (care este, evident, cea a *contrariilor*), posteriorul va pre-determina mereu anteriorul, lucru pe care l-am remarcat deja pe marginea primordialității aristotelice (și heideggeriene) a viitorului asupra trecutului. Încercând să comenteze această stranie pre-determinare, același Maldiney se găsește subit în situația (destul de delicată pentru limba franceză) de a găsi un echivalent pentru un fel anume de mișcare care se află, simultan, *spre* ceva și (deja) *în* ceva, termeni (contrarii) care reiau, în fond, mai sus pomenita *simultaneitate a antero-posteriorului* (în mișcare). Or, această din urmă sintagmă – anterior-posteriorul (în mișcare) – precedă, cum am văzut, tocmai prima ocurență a lui **OP** din **Fizica**. Ceea ce mai înseamnă că nici o geneză (pentru a spune astfel) „fenomenalizată“ nu e posibilă dacă, pe de-o parte, schimbarea nu există deja pro-iectată în posterior (fapt sugerat de Stagirit prin ocurența *télos*-ului în chiar construcția sinonimului schimbării care este entelehia) și dacă, pe de altă parte, schimbarea însăși nu există deja retro-iectată în anterior (ceea ce e chiar mai greu de acceptat din perspectiva unei conștiințe intra-temporale). Fiindcă: „Trebuie nu numai ca ceea ce se schimbă să se găsească deja schimbat, dar și ca ceea ce se găsește deja schimbat

să se fi schimbat mai întâi (τὸ μεταβεβληκός ἀνάγκη μεταβάλλειν πρότερον)“¹⁰². Din punct de vedere strict gramatical aceasta înseamnă că, înainte chiar de ocurența perfectului, există întotdeauna *mai mult ca perfectul*. Condiția fundamentală de existență a oricărei schimbări (care „prezentifică“ Perfectul) nu depinde de nici un moment de timp *izolat* – fie el anterior sau posterior – ci, mai degrabă, de generarea unui *interval* (de timp) „mișcător“ (efect al unei adevărate fisurări „catastrofice“ a eonului, care „cade“ astfel în antero-posterioritate, adică într-o mișcare limitată), interval în care schimbarea însăși trebuie să se pe-treacă. Această stranie di-ferență perfectă a eonului – care se *ek-(s)-tinde ca* antero-posterior – provoacă *mișcarea* însăși și, în mod implicit, *timpul*. Căci nu există (pe-)trecere dacă nu există interval. Sau, invers: intervalul este (aici) tocmai (pe-)trecerea, adică însăși (a)ferența Perfectului. E ceea ce simultaneitatea lui „spre“ și „în“ vor să sugereze, o anume concomitență pe care limba franceză nu o poate exprima printr-o singură prepoziție, dar care, în limba română, are în *întru* un echivalent perfect (o vocabulă, reamintim, invocată de Lucian Blaga și, mai ales, de Constantin Noica, pentru care „întru“ însuși constituie, de fapt, operatorul ontico-ontologic prin excelență).

6.3.3. Saltul „cuantic “ de la perfect la prezent (și invers) – Dar iată și comentariul lui Maldiney: „În ce fel un *spre ceva* și un *în ceva* pot să fie simultan unul și același ? O mult prea ușoară soluție se întrevade deîndată: producerea schimbării în clipă (o clipă „inițială“, evident – n.n.). Schimbarea (ca act) în clipă ar viza și, în același timp, ar atinge termenul ei prin chiar acest act. Or, printr-o absolută incidență și în mod

instantaneu confectiv, el n-ar putea fi exprimat decît printr-un aorist – adică tocmai prin acela pe care Aristotel însuși ține să nu-l folosească. Dimpotrivă, el elimină orice aspect pur confectiv care ar pretinde să definească primul moment al schimbării. Schimbarea nu se produce nici în primul termen, în care se spune că a început, nici în celălalt, în care se găsește mereu deja împlinită. Timpul nu poate fi înțeles decît dacă, renunțînd să-l mai prindem sub formula aoristului sau să-l presupunem la nivelul raporturilor preadmise de anterioritate și de posterioritate, îl vom vedea izvorînd dintr-o opoziție non-temporală de aspecte: atît cea care este interioară perfectului însuși cît și cea care există între perfectul însuși și prezent¹⁰³. Originalitatea doctrinei aristotelice a temporalității, conchide Maldiney (ale cărui esențiale și, în același timp, singulare contribuții filologice sînt de-a dreptul salutare), rezidă, în consecință, tocmai în *eludarea aoristului în „medierea“ dintre perfect și prezent*. E o „soluție“ pe care, mult mai tîrziu, mecanica cuantică avea s-o adopte, după numeroase rețineri, prin introducerea principiului, devenit ulterior clasic, al „saltului“ cuantic. Și cum ar putea fi altfel, de vreme ce, așa cum ni s-a spus deja în *Despre cer*, eonul învăluie nu numai orice timp ci și orice in-finitate și, prin urmare, orice ne-determinare (*aoristia*): „Nici un eveniment aoristic și nici un aspect confectiv nu există în doctrina aristotelică a schimbării. Raportul perfect-prezent este unul direct. Dar el este dublu: infectiv-perfectiv, respectiv, perfectiv-infectiv. Fără a înceta a fi ele însele, cele două forme verbale sînt implicate în două relații contrare. De la una la cealaltă, raportul de la act la act se inversează. Cum anume să ieșim din această contradicție ? *Răspunsul este timpul însuși*. Timpul

lucrurilor izvorăște împreună cu tipul verbului“¹⁰⁴.

Se poate, așadar, remarca faptul că eludarea funcției intermediare a aoristului în explicitarea fenomenologiei schimbării – atît a celei infectiv-perfective cît și a celei perfectiv-infective – reprezintă una dintre importantele consecințe ale aceluiași principiu ontico-ontologic fundamental (para-doxal pentru că par-onimic, formulat de Aristotel în *Metafizica*) – acela al Unului-Multiplu – , principiu care pune „între paranteze“ orice posibil „intermediar“ între Unu-simbol al perfectivului – și Multiplu-simbol al infectivului (adică al di-ferenței). Inversarea raporturilor dintre perfect și prezent ține, așa cum rezultă și din text, de „punctul de vedere“ adoptat – cel al anteriorul, respectiv, cel al posteriorul. Pentru că prezentul e infectiv în raport cu un perfect posterior, iar perfectul e perfectiv în raport cu un prezent anterior. De unde rezultă că, atunci cînd avem de-a face cu timpul (și mișcarea), nu există propriu-zis nici un punct (fenomenal) de vedere – fie el anterior sau posterior – din care timpul însuși (și mișcarea) să poată fi „privite“. Nu „noi“ sîntem cei ce constatăm că timpul trece, avea să reia, peste secole, Hegel, în *Filosofia spiritului*, pentru că nu există nici un „noi“ care să „constate“ lucrul acesta. În privința timpului (și mișcării) nu există, practic, puncte ci doar vectori (adică intervale „mișcătoare“). Încercînd să sistematizeze acest dublu raport dintre perfect și prezent, Maldiney subliniază că prezentul e întotdeauna „sub tensiunea perfectului“ (aspectul infectiv-perfectiv), în vreme ce perfectul e întotdeauna „sub tensiunea prezentului“ (aspectul perfectiv-infectiv)¹⁰⁵. Tocmai de aici urmează, pentru Aristotel, o anume „succesiune“ (în fapt, salt „cuantic“) între (a)

perfect(ului) și (în) prezent, respectiv, între (a) prezent(ului) și (în) perfect: „În mod necesar, ceea ce este schimbat se schimbă și ceea ce se schimbă s-a schimbat, iar faptul de a fi schimbat precedă schimbarea, așa cum schimbarea precede faptul de a fi schimbat“¹⁰⁶.

Din acest motiv, nu credem că o atare „succesiune“ constituie o probă pentru un raport *absolut succesiv* de anterioritate și, respectiv, posterioritate între perfect și prezent, (așa cum pare că sugerează Maldiney), împrejurare în care *simultaneitatea dintre anterior și posterior* (care, cum am văzut, primește la Aristotel o expresie lingvistică prin ocurența *unui singur articol hotărât* pentru ambii termeni) și-ar pierde cu totul relevanța. Într-adevăr (și chiar mai mult), dacă ceea ce e deja schimbat (perfect) presupune întotdeauna schimbarea (prezentul), atunci ar urma că, regresînd (în acest fel) la infinit, nu mai există un Început al schimbării, fapt care anulează însuși conceptul de schimbare. Și invers, dacă schimbarea (prezentul) presupune întotdeauna ceva care e deja schimbat, atunci ar urma că, progresînd la infinit, nu ar mai exista un Sfîrșit al schimbării, fapt care anulează, din nou, însuși conceptul de schimbare. Or, ceea ce subliniază aici Stagiritul nu e deloc faptul că schimbarea n-ar avea un Început sau un Sfîrșit, ci doar că Începutul și Sfîrșitul (care țin – în mod „zenital“ – de Origine și, în consecință, de Geneză) nu mai aparțin experienței noastre fenomenale. Din acest motiv, ar trebui să corectăm formulele de mai sus ale lui Maldiney și să spunem că, în cele din urmă, prezentul stă sub tensiunea Perfectului original (care nu e totuna cu perfectul fenomenal, fiindcă acesta reprezintă, totuși, doar un analogon al Originii) și că perfectul stă sub tensiunea

Prezentului original (care nu e totuna cu prezentul fenomenal, fiindcă acesta reprezintă, totuși, doar un analogon al Genezei). Simultaneitatea para-fenomomenală (în fapt: apercceptivă) a unui prezent-perfect își are, prin urmare, drept pandant „zenital“ simultaneitatea para-esențială (în fapt: transcendentală) a unui Prezent-Perfect, despre a cărui statut va fi vorba, însă, în altă parte.

6.4. Hestia și perfectul pasiv – Trebuie că este evident acum faptul că diferența dintre tensiunea perfect / prezent și aceea dintre Perfect/ Prezent pune (din nou) în valoare, în mod implicit, diferența (anunțată de Kant și tematizată pentru prima oară în mod clar de Edmund Husserl) dintre o „transcendentalitate apercceptivă“ (produsă prin *Stiftung*) – și, ca atare, complet *determinabilă* (cea a unei teme „căzute“ în perfect, care, în ciuda calității sale de a fi, într-un fel, „împlinită“, vizează, totuși, doar unul dintre „cazurile“ sale posibile) – și o „transcendentalitate *autentică*“ (produsă prin *Ur-Stiftung*) – și, ca atare, *incomplet* determinată *din punct de vedere apercceptiv* (cea a temei propriu-zise, care ține de un Perfect. Am mai putea de aceea spune că perfectul temporal – care poate fi transformat într-un nume prin simpla lui articulare hotărâtă, semn că el depășește, de fapt, clasică dihotomie nume/verb – este doar un analogon (ce-i drept, apercceptiv) al Perfectului tematic. Asta înseamnă că, în însăși structura perfectului gramatical, trebuie să regăsim o *urmă a Prezenței Perfectului*, Prezență care, așa cum am văzut, relevă de una și aceeași *khôra* și, implicit, de însuși sensul ontologic (pasiv) al locuirii.

Într-adevăr, rădăcina indo-europeană a dezinenței perfectului pasiv este **-ues*, al cărei

principal sens (indo-european) tematic e tocmai acela de „a locui“. Or, din aceeași rădăcină (a cărei formă tematică e * *ues-*, evident) derivă, deloc întâmplător, și *Hestía* (care, într-o expresie încă mai veche, debuta, de fapt, printr-un deja pierdut-pentru că transformat între timp $\rightarrow$ *Ἥ*), binecunoscuta zeiță a căminului la vechii greci, ca, de altfel, și *Vesta*, corespondentul ei latin. Cum se vede, legătura intimă dintre perfect și *khôra* își găsește încă o probă, și anume, în unicitatea radicalului dezinenței perfectului pasiv precum și a radicalului tematic al Hestiei, zeiță, care, am putea concluda, devine în acest fel „chipul divin“ al lui *khôra* însăși. Sensurile lui *parakeímenon* și *parakeiménos* – familiaritate, proximitate, vecinătate, în-locuire etc. – nu fac decât să regăsească sensurile topo-logice al lui *Hestía*, și, implicit, ale lui *khôra*.

6.4.1. A doua ocurență coruptă (inedită) a lui *hó pote* (OP) – Nu este, așadar, întâmplător că următoarea ocurență (coruptă) a lui **OP** se referă tocmai la contextul *locurilor comune*. (Cum vom mai avea ocazia să arătăm, relevanța locurilor comune – și, prin urmare, a **Topicii** în general – , pentru explicitarea sensului lui **OP**, e, din acest motiv, una cu totul specială. Hestia însăși poate fi considerată ca o veritabilă zeiță a locurilor comune și, prin extensie, a **Topicii**.) Să ne oprim acum doar la unul dintre fragmentele cărții a **III**-a din aceeași **Topică**, dedicat locurilor comune ale accidentului (în genere) referitor (în speță) la criteriile preferințelor noastre pentru un lucru sau altul. El face parte dintr-un pasaj mai amplu din capitolul **3**, în care Stagiritul analizează efectele pe care adaosul sau lipsa le pot avea asupra perfecțiunii întregului: „Astfel, în funcție de importanța lui, un adaos poate face ca

întregul, pe care îl determină în mod diferit față de un alt adaos, să fie de preferat. Acest loc comun nu se aplică, însă, situației în care ceea ce este comun (adică locul comun însuși, τὸ κοινόν – n.n.) se folosește doar de unul dintre adaosuri, utilizându-l pe acesta într-un anume fel, dar nu o face și cu al doilea, neutilizându-l în nici un fel. Bunăoară, fierăstrăul și secera pot fi adăugate artei dulgherului. Dar fierăstrăul ce se adăugă artei dulgherului e de preferat, deși nu într-un mod absolut. E, de asemenea, preferabil lucrul care, adăugat altuia (care e mai puțin bun), îl face mai bun pe acesta. De aceeași manieră va fi determinat preferabilul și după importanța scăderii. Astfel, ceea ce, scăzut din unul și același lucru, îl face pe acesta cît mai puțin bun trebuie că este mai bun, fiindcă, prin fiecare dintre aceste scăderi ale sale (ὅποτε ἀφαιρεθ|ν), lucrul e făcut cît mai puțin bun“¹⁰⁷. Pre-ferințele noastre se re-feră, pînă la urmă, la un fel de „al treilea termen“ cu valoare **OP** evident a-perceptivă (dacă nu autentic transcendentală, precum este arta dulgherului, de pildă), în raport cu care modificările sale **TE** sînt întotdeauna pre-determinate de valoarea **OP** perfectă a întregului. Așa stînd lucrurile, mai urmează că pre-ferințele noastre au mereu în vedere un fel de „ideal a-perceptiv“ (sau transcendental, după caz, evident), a cărui valoare „zenitală“ nu ne mai poate scăpa și că di-ferențele **TE** dintre di-feritele sale modificări vizează doar *punerea în mișcare* a unei entelehii pre-determinate, dar determinabile (și, în consecință, tematizabile) prin însăși pre-ferința noastră. Asta nu înseamnă că pre-ferința ar putea fi tematizată altfel decît printr-o *mișcare*, adică prin di-ferența propriilor sale modificări. (Fără ca ea să poată fi, totuși și vreodată, complet saturată.) Di-feritul

este chiar ana-logonul, adică *habitus*-ul di-ferenței în raport cu *pre-ferința*. Iată, deci, care anume ar putea fi forma ana-logică (paronimă) a di-ferențierii unei preferințe:

(201)

În această perspectivă, preferința este un fel de „viitor anterior“ (cu valoare apercceptivă, dacă el poate fi formulat în mod explicit) în raport cu prezența diferențelor *sale*, a căror menire **OP** e deja, *de fiecare dată*, aceea de a o satura. Mai mult, dacă vom lua acum în considerare diferența dintre perfect și Perfect (sau, altfel spus, pe cea dintre perfecțiunea apercceptivă și, respectiv, Perfecțiunea transcendentală), vom putea să adăugăm la aceasta că există (la limită) o *Preferință incomplet determinată* (cea a Perfectului) – cu valoare autentic „transcendentală“ – , care nu poate fi niciodată complet saturată (și, prin urmare, niciodată complet tematizată) de vreo preferință determinabilă (a perfectului) – cu valoare doar „aperceptivă“. Această cu totul ne-specifică... *Pre-ferință* – re-simțită deja de fiecare dată într-un mod Original (și, prin urmare, de-calată în timp, adică nu numai apostaziată temporal față de Origine, dar și temporalizată deja și de fiecare dată față de clipa survenirii sale), *Pre-ferință* pe care nu o percepem (frontal sau: „față către față“) tocmai pentru că, pe de-o parte, ea însăși nu mai poate fi redusă la o simplă apercepție și, pe de altă parte, nu coincide nici cu șirul (ne-integrabil, în fapt) al tuturor apercepțiilor sale – ține, cum se vede, de însăși Originea (Geneza) cu adevărat transcendentală (a pulsionilor noastre intenționale) sau, mai precis, de Viitorul Anterior al

(practic) tuturor preferințelor noastre aperceptive (viitor-anterioare). Inutil, poate, să mai adăugăm că o asemenea Preferință Originară trebuie să angajeze o di-ferențiere pe măsură, adică una, la rîndul ei, cu totul... ne-specifică (și, ca atare, tot pe atît de non-aperceptivă). Asupra acestei stranii Preferințe ne-diferențiate în mod conștient (deși mereu și de fiecare dată **OP** *diferențiabile în mod aperceptiv*), Preferință pe care, reamintim, nici măcar nu o putem formula – de vreme ce formularea însăși ar reduce Subiectul ei (transcendental) la o simplă formă specifică (aperceptivă) – , vom mai reveni.

6.4.2. A treia ocurență coruptă (inedită) a lui hó pote (OP) – Tot despre această perfecțiune **OP** a întregului va fi vorba și în fragmentul următor din cartea a **V-a a Fizicii**, al cărei subiect central de meditație îl constituie problema continuului: „cel care se ține (ἐχόμενον) de fiecare dată pe sine însuși și a cărui ființare (δ' εἶναι) se constituie doar atunci cînd limitele celor două lucruri care se află în contact au aceeași origine și sînt una (τὰὐτὸ γένηται καὶ ἓν), căci, așa cum ne spune și numele, limitele însele trebuie să se țină mereu împreună (συνέχεται). Evident că acest lucru nu se mai întîmplă dacă ființarea extremităților (δυσὲν ὄντων εἶναι τοὺν ἐσχάτων) apare dedublată. Este, de aceea clar că, după rigorile acestei definiții, continuul există numai în acele lucruri din care se face unul singur (ἓν τι), și anume, atunci cînd ele îl produc împreună pe acesta din urmă, în mod natural, printr-un fel de sinapsă. Și așa cum continuul însuși devine de fiecare dată în calitatea lui de unu (καὶ ὥς ποτε γίνεται τὸ συνέχον ἓν), tot așa și întregul va fi, la rîndu-i, unu“¹⁰⁸. Regăsim, din nou, aceeași analogie (deja demonstrată) dintre **OP** și Unu

(nediferențiat, dar diferențiabil), de astă dată, însă, *vis-à-vis* de tema (analoagă a) continuului. Să mai adăugăm și faptul că această din urmă ocurență (coruptă) a lui **OP** e însoțită de două semnificative ocurențe ale lui **TE**, fapt care verifică simultaneitatea dintre cei doi „termeni“ ai alternanței fundamentale.

Din punct de vedere temporal, concluzia cu care se încheie demersul Stagiritului sugerează, în fine, că, pe de-o parte, **OP** e „responsabil“ de *continuitatea timpului*, iar, pe de altă parte, că nivelul la care se asigură această continuitate nu relevă nicidecum de orizontalitatea fenomenală, ci, dimpotrivă, tocmai de verticalitatea (adică de „zenitalitatea“) esențială. Se vedește acum faptul (paradoxal) că problema continuității **OP** a timpului nu relevă tocmai de timpul însuși, fiindcă, așa cum am văzut, timpul ține mereu de **TE**. În genere, nu putem (practic) vorbi despre timp fiind, totodată, „în“ timp sau, mai precis, fiind timpul însuși. Vorbim, desigur, cu sens – adică temporalizăm de fiecare dată un sens **OP** –, dar trebuie să o facem cu sentimentul (asumat) că *discursul și temporalitatea* constituie, în fapt, ele însele doar niște *ana-logoni ai sensului*. E un alt fel de a spune că propria noastră temporalizare discursivă nu constituie altceva decât *un mod paronimic de a angaja sensul*.

7. Analogie și paronimie – Dezvoltările noastre de pînă acum demonstrează o intimă și foarte importantă legătură între analogie și paronimie. Prin comparație, însă, cu omonimia și sinonimia, paronimia ocupă, prin tradiție, un loc cu totul secundar în cadrul exegezei aristotelice. Cu atît mai mult cu cît (într-un anume fel, împărtășit de majoritatea exegeților) Stagiritul

însuși pare că n-a făcut altceva decît să opună omonimiei platoniciene (definită prin *pròs Hén – proportio*) propria lui sinonimie (definită prin *kath' Hén – proportionalitas*). Din acest motiv, paronimia – care se bucură (în celebrul capitol de debut al **Categoriilor**) de cel puțin aceeași importanță ca și celelalte două forme onto-logice (deja amintite) –, împărtășește destinul Cenușăresei.

Rare sînt textele în care Aristotel ne vorbește (în mod explicit) despre paronimie. De aceea, poate, cu excepția (salutară a) lui Günter Pazig ¹⁰⁹, comentatorii (chiar cei consacrați) i-au acordat o atenție, dacă nu minimă, cel puțin minoră. Lipsa acestui interes se datorează, credem noi, împrejurării că analogia a fost prea adesea discutată (și taxată) în niște termeni tomiști mult prea „clasicizanți”. Comentatorii au negat, de regulă, existența la Aristotel a unui sens „tomist” (adică *ad Unum*) al analogiei. Or, acest refuz a blocat, în mod consecvent, și orice interes pentru paronimie, singura formă onto-logică în măsură să dea seama atît de metamorfoza sensului analogiei în **Corpus Aristotelicum** cît și de opțiunea Stagiritului pentru un anume răspuns la întrebare privitoare la Ființă (tema centrală a aristotelismului însuși), răspuns care, se știe, nu mai poate uza *nici de omonimie, nici de sinonimie*. E de-a dreptul curios că, exceptîndu-l (poate) pe Aquinat, puțini exegeți au zăbovit cu adevărat asupra analogiei ce se poate stabili *între problema aristotelică a Ființei și problema (nu mai puțin aristotelică) a paronimiei*. Fiindcă, într-adevăr, pentru a putea explicita în mod discursiv Ființa, Aristotel se folosește de termenul „medical” precum și de toate *derivatele sale paronimice*. Din acest motiv, un examen atent al (con)textelor

corpusului e chemat să dovedească faptul că paronimia are numeroase ocurențe *mascate*, care ne obligă să-i reconsiderăm îndeaproape statutul.

Dar iată, mai întâi, definiția paronimelor, așa cum apare ea în **Categorii** : „Spunem că sînt paronime cele care, diferite fiind de un altul prin caz (τῇ πτώσει), își primesc apelațiunea (τὴν προσηγορίαν) după numele acestuia (κατὰ τοῦνομα), așa cum, după gramatică (ἀπο τῆς γραμματικῆς) avem grămăticul (ὁ γραμματικός) sau, după curaj (ἀπο τῆς ἀνδρείας), curajosul (ὁ ἀνδρεὺς)“¹¹⁰. Altfel spus, curajosul reprezintă paronimul curajului pentru că (în primul rînd) el este un (fel de) caz ᾧ πῶσις – al curajului însuși și (în al doilea rînd) pentru că el se constituie printr-o anume raportare la numele acestuia din urmă ᾧ προσ-αγορίᾱ. Prin urmare, oricît de multe ar fi ele, paronimele se raportează, toate, la un „termen“ unic din care derivă („cad“). Paronimia însăși este, deci, un fel de derivă (cădere) *pròs Hén*, adică o *proportio*. Asemenea raporturi între un termen unic și mai mulți termeni aflați „în derivă“ sînt destul de frecvente în **Corpus**-ul aristotelic. Chiar și în **Categorii**, de altfel, *vis-à-vis* de categoria calității, bunăoară: „toate cele de mai sus sînt calități, iar potrivit acestora sînt socotite feluri de a fi cele spuse paronimic pornind de la ele [...] cum, de pildă, se spune albul (cel-alb – n.n.) de la albeață (ἀπὸ τῆς λευκότητος λευκός), grămăticul de la gramatică, dreptul (cel drept – n.n.) de la dreptate (ἀπὸ δικαιοσύνης δίκαιος)“¹¹¹.

Prin urmare, ca și în cazul celorlaltor categorii (între care se situează, evident, și calitatea), albeața, gramatica și justiția (ca, de altfel, toate calitățile *posibile*) nu pot fi tematizate „în sine“ (sau, totuna, nu pot fi „ob-iectualizate“). Pentru ca cele trei calități să se poată

actualiza, avem nevoie de tot atâtea *habitudines co-relative* fiecareia dintre ele: albul (cel alb), grămaticul sau justul (cel just). Astfel, din punctul de vedere al calității (ca, de altfel, și al celorlaltor categorii) paronimia ne trimite la deja invocatul *esse sui generis conveniens* al lui Toma din Aquino, adică (și mai exact), la un *ens* anume, care convine genului fiecărei calități determinate (luate în parte). Se vedește, în acest fel, că cele două texte din **Categorii** consacrate paronimelor sînt niște aplicații ale teoriei aristotelice privitoare la raportul dintre predicamente – *proportio* – și predicabile – *proportionalitas* – (așa cum e ea definită în **Topica**, I, 9), teorie ce stabilește ca principală condiție pentru respectarea *proprietății* termenilor (discursivi), „calitatea” lor de *a cădea* (ordinal) sub una și aceeași categorie (cardinală). Așadar, prin chiar proprietatea lor, termenii paronimici pot să instituie, la rîndul lor, o analogie ce se traduce, și în acest caz, prin convertibilitatea determinațiilor lor categoriale.

Coincidența dintre paronimie și analogie e în acest context mai greu de sesizat căci textele din **Categorii** menționează doar *perechi* de termeni, păstrîndu-se, în mod aparent, în limitele unei simple *proportionalitas*, deși ocurența lui *pros* – *agoría* în context e, credem noi, suficientă pentru recunoașterea în orice paronimie a unei relații de tip *pròs Hén* și, implicit, a unei *proportio*. Că există, totuși, un fel de al treilea „termen” și în cazul paronimiei rezultă din următorul pasaj din **Topica**: „Să luăm deci seama la termenii înrudiți (τῶν συστοιῶν) precum și la cei derivați (τῶν πώσεων). Termeni înrudiți sînt, spre exemplu, fapta-dreaptă (τὰ δίκαια) și cel-drept (ὁ δίκαιος) în raport cu dreptatea (τῇ δικαιοσύνῃ), fapta-curajoasă (τὰ ἀνδρεῖα) și cel-curajos (ὁ ἀνδρεὺς) în raport cu curajul (τῇ ἀνδρίᾳ) [...] Cum aceștia sînt numiți,

de obicei, termeni înrudiți, derivați sînt, bunăoară, în-chip-drept (δικαίως) sau în-chip-curajos (ἀνδρείως) [...] Ni se pare clar, însă, că termenii derivați sînt și termeni înrudiți ca, de exemplu, în-chip-drept (δικαίως) față de dreptate (τῇ δικαιοσύνῃ) sau în-chip-curajos (ἀνδρείως) față de curaj (τῇ ἀνδρίᾳ)¹¹². Profitînd, deci, de faptul că exemplele privitoare la „cel-curajos“ și „curaj“, respectiv, la „cel-drept“ și „dreptate“ apar și în **Categorii** (și anume, în chiar contextul definirii paronimelor) și reamintind că paronimele apar, tot acolo, ca niște termeni derivați, urmează că am reușit (mai întîi) să descoperim două dintre denumirile sub care se ascund de regulă paronimele însele: „termeni înrudiți“ (τὰ σύστοιχια), respectiv, „termeni derivați“ (τὰ πτώσεως), care, spre deosebire de paronimie *explicite*, abundă, totuși, în corupusul aristotelic. Să constatăm (apoi) că acest fragment din **Topica** demonstrează tocmai ceea ce căutam, și anume, că și paronimia angajează, practic, trei termeni:

(202)

7.1. Gradul „0 “ al paronimiei – Să revenim la cazul categorial al calităților. Încercînd să surprindă mecanismul de *funcționare* a paronimei, Jules Vuillemin subliniază că, dacă vom denumi calitatea prin *qualitas*, atunci cel care va corespunde acesteia „în calitatea de“ *habitus* paronim va fi, desigur, tocmai *quale*¹¹³. Regăsim, și în acest fel, semnificația (explicită) a textului lui Toma din Aquino privitor la *analogia entis* (pentru cazul aceleiași categorii): *qualitas ad esse sui generis conveniens*. Or, dacă *x* va desemna cuvîntul care indică

pe *quale* iar *y*, pe acela care indică pe *qualitas*, atunci, conchide Vuillemin, paronimia va fi un fel de funcție – *f* – de „substantivare“ a adjectivelor: $x = f(y)$. Deși izbutește (în parte) să ilustreze într-o manieră „matematică“ paronimia, notația lui Vuillemin poate, totuși, contraria (chiar și pe un matematician), pentru că, într-adevăr, dacă e să comparăm această notație cu expresia receptă a unei funcții (în genere), vom constata că *x* și *y* au (în formula de mai sus) locurile inversate... Inversiunea, credem noi, se datorează unei prejudecăți îndelung înrădăcinate după care substantivul (subiectul, în fond) nu poate fi niciodată o imagine – *y*. (Într-o asemenea perspectivă, imagine poate fi numai adjectivul.) În ciuda acestei limitări, recunoaștem, totuși, în modul de funcționare al paronimiei un al treilea „termen“, și anume, **tema comună** a paronimelor înseși. Fie, astfel, ὕψις și, respectiv, ὕψις două paronime. Ele presupun o temă comună la care se raportează – *pròs Hén* –, și anume, pe ὕψις-, adevăratul Subiect **tematic** ce se distribuie – *kath' Hén* – în ambii termeni, și anume, atât în *sub-iectul substantiv* cât și în *predicatul ad-jectiv*. Atot-prezența temei în fiecare dintre termenii paronimi face ca *f* să fie o funcție simplă ¹¹⁴. Noi am prefera să spunem că, în raport cu termenii săi derivați („căzuți“), tema însăși, ὕψις-, revine la una și aceeași *f* (). De aceea, am putea rescrie tema noastră ca ὕψις (). De unde, vom obține forma lingvistică a unei paronimii care concordă cu rezultatul nostru de la (194):

(203)

Prin urmare, toți termenii înrudiți (sau, totuna:

derivați) **TE** din unul și același *hygies* () se vor raporta *pròs hygies* (). În acest fel, *hygies* () însuși joacă rolul **OP** al lui *tò Hén*. Aducem în sprijinul interpretării noastre un text din **Retorica** în care Aristotel revine asupra raportului dintre tema cuvintelor și dezinențele sale. El face parte din capitolul consacrat *perioadei* discursului, adică acelui tip de alocuțiune care presupune un început și un sfârșit „ἐχουσιν ἀρχὴν καὶ τελευτὴν αὐτὴν”¹¹⁵, expresie ce constituie, de fapt, tocmai pandantul aceleia care introduce prima ocurență a lui **OP** din **Fizica** ¹¹⁶: τὸ πρότερον καὶ ὕστερον αὐτῶν. Or, una dintre cele mai folosite perioade în discurs e *antiteza prin... înrudire* παρομοίωσις: „antiteza prin înrudire apare atunci când fiecare dintre membrii ei are părțile extreme asemănătoare. Iar aceasta trebuie să aibe loc cu necesitate fie la început, fie la sfârșit. Dar, în privința cuvintelor acum, începutul le cuprinde întotdeauna în întregime, în vreme ce sfârșitul numai ultimele silabe sau dezinențele aceluiași cuvînt”¹¹⁷. De aici urmează că începutul cuvîntului reprezintă pentru Aristotel ceea ce constituie astăzi pentru noi tema sa și că această temă însăși are o semnificație **OP** în raport cu toate cuvintele sale derivate **TE**. Ceea ce și explică analogia dintre *parônymía* și *paromoiôsis*.

7.1.1. Paronimia omonimiei vs Paronimia sinonimiei – Reamintim, de altfel, că și în definițiile celorlaltor două forme logico-discursive (care premere paronimelor) sînt angajați, în fond, *trei* termeni (iar nu doi, cum se crede îndeobște și cum sîntem noi înșine obișnuiți). Într-adevăr, Stagiritul ne spune că sînt omonime „omul” (în carne și oase – *hôs ti*) și „omul pictat” (*hôs ti*) pentru cu ele se raportează **TE** amîndouă *diferit* la unul și același „om” (adică la un fel de „al treilea

termen“, luat în calitatea lui **OP** de gen unu nediferențiat – *hôs kathólou*) – *pròs Hén*. Într-adevăr, materia care saturează „omul“ *hôs kathólou* e o dată **TE** *naturală* (în cazul omului în carne și oase), altă dată **TE** *artificială* (în cazul omului pictat). Și sînt, dimpotrivă, sinonime „omul“ (în carne și oase – *hôs ti*) și „boul“ (în carne și oase – *hôs ti*) pentru că ele se raportează **OP** amîndouă *identice* la unul și același „animal“ (adică la un același „al treilea termen“, luat în calitatea lui de gen – *hôs kathólou*) – *pròs Hén*. Într-adevăr, materia care saturează „animalul“ este, de fiecare dată una *naturală*.

De aceea, am putea spune că, alături de binecunoscuta *proportionalitas* (presupusă, evident, de raportul dintre știutele perechi de termeni), (atît) omonimia (cît) și sinonimia se instituie, într-un mod *simultan*, și prin relația termenilor împerechiați cu unul și același (al treilea) „termen“ – relație care determină, de fiecare dată (și la fel de evident) **OP** – , și cîte o *proportio*. Există, așadar, o *ana-logie* – adică o *proportio* și o *proportionalitas*, tot atît de simultane – în *chiar interiorul omonimiei*, respectiv, al *sinonimiei*, ceea ce permite ca să putem defini, pentru fiecare din ele, cîte o *paronimie a omonimiei* și o *paronimie a sinonimiei*.

7.1.2. Împlinirea paronimică a analogiei – Deși termenii omonimi sînt mereu diferiți *hôs ti*, adică **TE**, există, totuși, o identitate indirectă *pròs Hén*, care derivă din raportarea lor la cel de-al treilea „termen“, *hôs kathólou*, adică **OP**. Într-adevăr, genul „om“ este **OP** identic cu el însuși atît în actualizarea lui *naturală* de „om în carne și oase“ cît și în cea *artificială* de „om pictat“. Și, deși termenii sinonimi sînt mereu în mod direct identici *hôs kathólou*, adică **OP**, există, totuși, o diferență (reciprocă) indirectă, care derivă din raportarea lor *hôs*

ti, adică **TE**. Căci „omul în carne și oase“ și „boul în carne și oase“ sînt diferiți **TE**. Asta înseamnă că *omonimia* pune accent (în speță) pe **TE** (deși există un al treilea „termen“ al ei cu valoare de **OP**), în vreme ce *sinonimia* pune accent (în genere) pe **OP** (deși există o diferență **TE** între termenii ei). Or, pentru că, așa cum am văzut, sinonimia are, totuși, o semnificație (încă) generică – legată de *f* cuprinsă în *f* () – și de vreme ce paronimia, în calitatea ei analogică, are (ea singură) o semnificație ne-generică – () – , vom obține, în acest fel (ținînd seama și de rezultatele noastre anterioare), *analogia paronimiei omonimiei și sinonimiei* :

(204)

Relația noastră analogică vrea să sugereze că nu există, practic, o ruptură de principiu între cele trei forme logico-discursive fundamentale (în ale căror definiții sînt angajați, de fiecare dată, cîte trei termeni). Într-adevăr, această analogie (ternară) poate da seama, pe rînd, de fiecare dintre formele logico-discursive. Astfel: 1) la nivelul omonimic al lui **TE** (adică al *habitus*-ului) – *y* – , lucrurile sînt întotdeauna *specific* diferite *hôs ti*, dar identice, totuși, după nume, adică omonime; 2) la nivelul lui *f* (adică al *formei* **OP**), lucrurile sînt *generic* identice atît *hôs kathólou* cît și după nume, adică sinonime și 3) la nivelul lui **OP** propriu-zis (adică *non-formal*, dar nu mai puțin *non-factual*) – () – , lucrurile sînt *ne-generic* identice *hôs análogon* și au (oarecum) același nume, adică paronime. E clar acum de ce, atunci cînd Aristotel vorbește despre paronimie (despre cea a Ființei, de pildă), el pendulează (în mod conștient) între omonimie și sinonimie. Asupra acestui subiect, însă, vom reveni.

Nici n-am putea face altfel, fiindcă, dacă există o *paronimie a omonimiei* și o *paronimie a sinonimiei* trebuie să existe și o *paronimie a... paronimiei*, una în măsură să repună în discuție cazul cu totul ne-specific (precum acela al copulei) în care analogonul **TE** al lui **OP** nu mai are o valoare generică.

7.2. Pròs hó pote. A treia ocurență inedită a lui hó pote (OP) – Departe de a fi, însă, o „pură” și (mai ales) „simplă” speculație, legătura dintre paronimie și **OP** e confirmată de chiar textul aristotelic, și anume, de un pasaj din **Topica** dedicat *locurilor comune* privitoare la *definiția relativilor*. Să vedem, mai întâi, care anume e contextul.

Ca și celelalte categorii, relativii pot fi, evident, angajați la rîndu-le în definiții, adică, mai precis, într-un *discurs* definitoriu: „Dacă *definiendum*-ul este un termen relativ, fie în sine (καθ' αὐτὸ) fie potrivit cu genul său (κατὰ τὸ γένος), trebuie să cercetăm mai întâi dacă nu cumva lipsește din definiție lucrul față de care acesta este relativ (πρὸς ὃ λέγεται), fie în sine, fie potrivit cu genul său”¹¹⁸. Deși relativ scurt, recunoaștem, totuși, în acest preambul ideile cuprinse în fragmentul din debutul **Topicii**, consacrat raportului dintre predicamente și predicabile, în care e vorba tocmai despre definiția lucrurilor ce stau sub o anumită categorie (în cazul nostru, relativul). Fiindcă, într-adevăr, se spunea acolo, definiția termenului (predicativ, aici:) *relativ* la un anumit subiect categorial se face prin asertarea (ca și mai sus) *fie a lucrului însuși fie a genului său*. Doar că aici avem de-a face cu operația conversă, aceea de a găsi subiectul (categorial) propriu *relativ* la un anumit predicat categorial. Așadar, termenul în raport cu care urmează

a fi formulată definiția relativului e, pe de-o parte, *habitus*-ul relativului în raport cu *quidditas*, adică (în formularea lui Toma din Aquino): *esse sui generis conveniens* sau, așa cum afirmă însuși Aristotel, un *pròs hó... katà tò génos* – un subiect, prin urmare, diferit de fiecare dată **TE** –, ceea ce instituie o *proportionalitas*, iar, pe de altă parte, el trebuie să fie *quidditas* însăși, adică cea în raport cu care stă chiar predicatul categorial și prin care se instituie, de astă dată, o *proportio* de tip *ad Unum* – care vizează Subiectul, adică. „Locul comun“ al termenilor relativi e, într-un fel, chiar *quidditas*, care, *a-topică* fiind, nu mai „are“, însă, nici un „loc“. Or, în chiar acest loc comun „are loc“ și diferența dintre termenii relativi.

Există, în consecință, o *analogie a alternanței fundamentale OP/ TE* și în cazul termenilor relativi. Să exemplificăm, așadar, alternanța noastră începînd cu relația **TE** a relativilor: „Esența relativilor rezidă în raportarea lor la ceva diferit (*πρὸς ἕτερον*) pentru că ființarea oricărui relativ (*πρὸς τι τὸ εἶναι*) constă tocmai în felul în care se comportă ei față de acest ceva, diferit“¹¹⁹. Obținem, de această manieră, echivalența dintre **TE** și *Diferență*, pe care am explicitat-o deja în relația noastră de la (13). Dar termenii relativi nu se raportează doar unul la celălalt, anume, conform diferenței lor *hōs ti*, fiindcă, așa cum am văzut deja, orice relație între doi termeni relativi *hōs ti* e mediată, în fapt, de un al treilea „termen“ *hōs kathόλου*, cu totul ne-relativ. E ceea ce am avut, de altfel, prilejul să remarcăm deja pe marginea raportului dintre contrarietate și privație (aici: o contrarietate a relativilor înșiși, determinați, și o privație, ca să spunem așa, a *Relativului*, determinabil, adică a celui de-al „treilea termen“ al analogiei, față de care

relativii înșiși se raportează, cum am văzut, *ad Unum*). Am putea, de aceea, spune că, spre deosebire de Platon – pentru care genurile aveau o existență „în sine” – , Aristotel ține să conceapă genurile însele ca niște Relativi (în raport, desigur, cu privația propriei lor actualizări). E un mod de a institui, implicit, „nevoia” tuturor genurilor de a-și „asuma” *dezvăluirea* (*apokálipsis*), adică geneza. Această adevărată „intenționalitate fenomenologică” (țintind facticitatea) face ca genurile să aibă, după Stagirit, un caracter *escatologic*.

7.2.1. Genul ca geneză sau Realitatea ca realizare – Dintr-un asemenea punct („zenital”, deși, *Relativ*) de vedere, „trebuie să spunem că știința (tematizată – n.n.) e deja pre-supusă (ὐπόληψιν) de Cognoscibil și că orice dorință (tematizată – n.n.) e pre-supusă de Bine. Tot așa va fi, însă, dacă vom defini gramatica (tematizată – n.n.) drept știință a literelor pentru că în însăși definiția ei, trebuie să arătăm dacă aceasta se raportează fie la ea însăși, fie, de fiecare dată, la genul ei (πρὸς ὃ ποτε τὸ γένος)”¹²⁰. Stă, prin urmare (și în contextul acestei noi ocurențe a lui **OP**), în chiar esența Cognoscibilului de a tinde către un *habitus* propriu al său, care nu e altul decît știința (particulară) – mijlocită de activitatea științifică, adică de actualizarea Cognoscibilului însuși – , și stă în esența Binelui de a tinde către un *habitus* propriu al său, care nu e altul decît plăcutul (particular) – mijlocit de activitatea dorinței, adică de actualizarea Binelui însuși. Cognoscibilul și Binele nu sînt subzistențe ci mișcări, și anume, actualizări, dezvăluiri sau, mai precis, niște *realizări de sine*. Cu alte cuvinte: *realitatea Cognoscibilului și Binelui coincide tocmai cu realizarea*

lor. Doar prin această realizare (geneză) de sine – în fapt, auto-a-fectare – pot ele „intra“ în câmpul conștiinței noastre (într-un mod apercceptiv). Asupra acestei probleme vom mai reveni.

Fragmentul de mai sus ne oferă, în plus, și raportul **OP** (*pròs Hén*) al termenilor relativi pentru unul dintre cazurile binecunoscute de noi – acela al gramaticii. Or, trebuie să remarcăm, mai întâi, că acest exemplu constituie însăși marca distinctivă a definiției paronimelor (și anume, încă din primul capitol al tratatului despre **Categorii**, care propune cazul gramaticii). Să mai subliniem, în al doilea rând, că *paronimia* aici implicată e (simptomatic) pusă în legătură tocmai cu *predicabilele*, căci, reamintim din nou, condiția pe care textul de mai sus o invocă în mod explicit – aceea ca în definiția gramaticii să se spună fie lucrul însuși fie genul său – coincide cu cea deja menționată în capitolul 9 din **Topica**, I, condiție care prefigurează raportul dintre predicamente și predicabile, în contextul unui angajament (reamintim din nou) para-tactic al lui *tí esti*, adică al lui *quidditas*. Aceasta explică, pe de-o parte, de ce *quidditas* însăși *nu poate fi tratată* într-un mod autentic *decît în termenii unei paronimii* (condiție care transpare din chiar debutul subcapitolului 3 al acestui capitol), iar, pe de altă parte, pentru ce, totuși, **OP** *însuși nu se împlinește*, ca să spunem așa, *decît abia prin paronimie*. Astfel, valoarea paratactică a lui **OP** însuși (analogonul paronimiei) verifică relația noastră de la (145), care consacră mutualitatea dintre **OP** și *pròs Hén*, fiindcă se vedește acum că **OP** *se constituie ca un fel de „al treilea“ termen, paronim, în raport cu care se definesc toți termenii derivați (înrușiți) și, deci, relativi*. De altfel, în fragmentul nostru, **OP** nu apare în mod

simplu, ci *precedat* tocmai de *prós...* Asta mai înseamnă (aşa cum am sugerat deja) că ŷ pote din expresia (sa integrală) $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\ \pi\omicron\tau\epsilon$ ($\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) are aceeaşi valoare cardinală ca şi aceea a lui ι Ev din $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \iota$ Ev. Obţinem, în acest fel, relaţia:

(205) *pròs hó pote* ~ *pròs Hén*

şi, prin comparaţie:

(206) *pròs hó* ~ *tò eînai*.

7.2.2. Analogia dorinţei – Cum se vede, o asemenea interpretare pune în directă legătură *paronimia* şi, mai ales, *termenii săi derivaţi* cu ceea ce Aristotel defineşte prin *termenii relativi*. Fapt confirmat de pasajul ce urmează imediat acestei din urmă ocurenţe a lui **OP** : „Trebuie să mai cercetăm dacă definiţia termenilor relativi se face şi în raport cu scopul ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) fiindcă scopul este dintre toate cel mai bun ($\tau\acute{o}\ \beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu$) şi plin de har ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$), cel în vederea căruia toate celelalte ($\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$) devin. Trebuie, deci, să căutăm ceea ce este mai bun şi ceea ce este ultim ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$), aşa cum este, de pildă, dorinţa plăcerii, iar nu aceea a plăcutului ($\tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \omicron\upsilon\chi\ \acute{\eta}\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\eta}\delta\omicron\nu\eta\grave{\iota}$), deoarece tocmai în vederea harului căutăm noi şi plăcutul“¹²¹. Fragmentul confirmă, mai întâi, echivalenţa dintre **OP** şi, respectiv, *tò télos*, pe care am obţinut-o implicit la (118), echivalenţă care o implică şi pe cea dintre **OP** şi, respectiv, *tò éskhaton*, semnalată implicit la (122) – amîndouă echivalenţele fiind mediate de relaţia noastră de la (114). De unde mai urmează:

(207) *pròs hó pote* ~ *pròs tò télos*,

care *télos* este, desigur, un autentic *éskhaton*.

Rezultatul nostru confirmă, din nou, că termenii relativi se raportează *pròs Hén*, adică la unul și același „termen“ (gen) ultim (proxim), care – cel puțin pentru o conștiință obișnuită, cum este cea a noastră – , nu poate fi, totuși, atins decît printr-un *habitus* al său. Așa cum, de pildă, pentru a atinge plăcerea „în sine“, avem nevoie de un *eídon* al ei, care este plăcutul (cel plăcut). Cu alte cuvinte, plăcerea reprezintă Subiectul (tema), în vreme ce plăcutul (cel plăcut) constituie doar subiectul (obiectul temei). Între dorință și plăcut (cel plăcut) se instituie, în acest fel, o *proportionalitas*. Dar între dorință și plăcere (care constituie oarecum „punctul ei focal“) funcționează, evident (în mod spontan), și o *proportio*. Textul nostru reprezintă, așadar, încă o ilustrare a *paronimiei* (respectiv, a *analogiei*) – cea a *dorinței* însăși:

(2 0 8)

Comparînd acum fragmentul citat mai sus cu cel care cuprinde a treia ocurență inedită a lui **OP**, vom putea conchide că, de vreme ce, pe de-o parte, dorința se raportează de fiecare dată *pròs Hén* ca la propriul ei altceva și pentru că, pe de altă parte, pentru prima oară, acest *Hén* era exprimat prin Bine, iar, pentru a două oară, prin Plăcere, urmează că, pentru Aristotel, Binele coincide cu Plăcerea însăși. Din punct de vedere strict temporal, asta mai înseamnă că nu există, în fapt, nici un decalaj (distanță temporală) între exercițiul Binelui și „răsplata“ Plăcerii sau, invers, „răsplata“ Binelui este tocmai exercițiul Plăcerii.

De aceea, dincolo de limitările analogice

(habitudinale) ale dorinței (în raport cu plăcutul determinat) și ale științei (în raport cu științele determinate, cu gramatica, bunăoară, așa cum precizează textul însuși), Stagiritul prefigurează aici, din nou (dacă ne amintim de analogia, deja discutată a di-ferenței în raport cu *pre-ferința*), posibilitatea unei Plăceri dorite pentru ea însăși (spre care tânjim cu toții, dincolo de orice plăcut pasager pentru că determinat), și anume, o Plăcere asumată în deplina ei „puritate“ (ne-generică) precum și posibilitatea unei Cunoașteri dorite pentru ea însăși (spre care tânjim cu toții, dincolo de orice știut pasager pentru că determinat), și anume o Știință asumată în deplina ei „puritate“ (ne-generică). Pentru că, așa cum am văzut mai sus, orice dorință este tematizată, deja, în orizontul (transcendental) al Plăcerii, iar, la rîndul ei, orice știință este tematizată, deja, în orizontul (transcendental) al Cognoscibilului. Iar Plăcerea și Cunoașterea sînt cu adevărat niște centre focale de semnificație ale ființei umane, spre care ea tinde, de fiecare dată, după modul specific al lui *ad Unum*. Acest lucru se întîmplă, însă, la orice nivel ne-am situa, astfel că una și aceeași „entitate“ poate fi, pe rînd, fie tema (transcendentală) însăși fie, dimpotrivă, corelativul ei apercceptiv. Într-adevăr, dacă vom „coborî“ încă și mai jos, gramatica e întotdeauna tematizată (cum am mai văzut) în orizontul (transcendental) al Științei. Ca știință, gramatica reprezintă doar o apercepție a Cognoscibilului. Toate aceste consecințe decurg tocmai din împrejurarea că dorința are, de fapt, în vedere – adică: *pròs Hén* – Plăcerea (în sine), iar nu plăcutul (determinat), știința are, de fapt, în vedere – adică: *pròs Hén* – Cunoașterea (în sine), iar nu cunoscutul (determinat), iar *hê grammatikê* are, de fapt,

în vedere – adică: *pròs Hén* – Știința (în sine), iar nu *tà grámmata* (determinate). Asupra acestei probleme vom reveni.

NOTĂ – Saturarea ana-logică a paronimiei – Încercînd să exprime în termenii teoriei catastrofelor o analogie (de tip aristotelic) foarte asemănătoare, de altfel, cu cea schematizată mai sus – anume cea care angajează prădătorul, prada și, respectiv, foamea – , René Thom conchide că, prin identificarea prădătorului cu prada sa, se operează, practic, un „transfer“ al *privației Subiectului* – $f()$ – asupra *privației obiectului* (subiectului) – $f(x)$ ¹²². Sau, mai exact, am putea spune că $f()$ – de fapt: $f()$ al unui $f(x)$ – „capturează“ pe z – de fapt: un z al altui $g()$, care e, la rîndu-i, $g(z)$ – și anume, sub forma unei noi „învăluiri“ : $f(z)$. Sau: Subiectul $f()$ „mănîncă“ materia Subiectului $g()$. Lanțul trofic revine, așadar, la un fel de *kârma* a *dorinței* de manifestare (saturare), în(de?)-clinație care decurge din *auto-fracturarea manifestării* însăși. Pentru că o manifestare cu adevărat „naturală“ a Subiectului n-ar trebui să aibă nevoie de un *alt* subiect pentru a se putea actualiza. În cazul nostru, însă, noi „ne“ manifestăm întotdeauna prin altul, *procesiune* care *presupune*, dacă e să-l parafrazăm pe Hegel, viclenia unei *metabolé* circulare în măsură să reunească, în principiu, întreg lanțul trofic al ființarilor. Deși această circularitate (cvasi-)cosmică implică interiorizarea **OP** (prin metabolism) a exteriorității însăși **TE**, ea debutează, totuși, printr-o *eterogenitate* „anume“ între Subiect și subiect, căci, pentru a-și sa(ă)tura foamea, Subiectul (prădătorul) însuși trebuie să *devoreze* (mai întîi) subiectul (prada), care, evident, există (inițial) *în afara* sa.

Actul „inițiativ” al metabolismului manifestării se rezumă, în acest fel, la actul inițial al unei devorări, act al cărui obiect simbolic este re-prezentat, de regulă, prin mărul biblic. E o devorare care, cum bine se știe, stă în directă „legătură” (am putea spune, mai exact, concomitență) cu „nașterea” corporalității însăși. În exemplul lui Aristotel, plăcerea trebuie să „consume”, mai întâi, plăcutul (obiectul plăcut). Din acest motiv, împlinirea privației aici angajate este departe de ceea ce Stagiritul însuși numește a fi o *en-telehie naturală*, căci, în perspectiva acesteia din urmă, n-ar trebui niciodată ca subiectul să existe „în afara” Subiectului. Obiectualitatea analogică a subiectului plăcerii provine din *auto-fracturarea* non-obiectualității *logice* a Subiectului plăcerii, astfel că *e-fectul* acestei *auto-a-fectări* (auto-plieri) *ana-logice* induce distanța *temporală* dintre plăcere și saturarea ei, distanță care se „solidifică” aproape „*inerțial*” printr-un obiect (subiectul dorit) și un subiect (Subiectul „solidificat”). În fapt, *corpul nostru re-prezintă tocmai e-fectul inerțial (temporal) al auto-fracturării Spiritului nostru (etern)*. Mîncăm (tot) timpul pentru că sîntem mîncăți de timp. Sau, invers: sîntem mîncăți de timp pentru că mîncăm (tot) timpul. Există, însă, pentru Aristotel două feluri diferite de a satura o privație, amîndouă definite, evident, în funcție de tipul de esențe angajate în însuși acest proces de saturare: esențe cu materie, respectiv, esențe fără materie.

Am putea, în acest fel, parafraza adăugînd că (în primul caz) a mîncă (adică: a *interioriza*) prada *re-prezintă* un gest ritual *ana-logic* săvîrșit în memoria adevăratei sa(ă)turări „logice” (memorie *e-vocată* tocmai prin *ana-*). Să subliniem, însă, că, în chiar această situație (ana-logică), meta-bolismul nostru pre-supune

un *principiu ne-generic de asimilație* – mai precis, de *în-văluire* **OP**, () – căci, de vreme ce „devorează” *toate* „materile” *generice* (omul este omnivor), meta-bolismul însuși nu mai poate fi, la rîndu-i, ceva de ordin „generic”. Or, pentru că, așa cum am văzut, materia (materialul) saturează întotdeauna o schemă formală (aici o schemă in-formală de fapt, una situată „dincolo” de forme) și nu proprietățile ei (deja) materiale, trebuie să mai adăugăm că, prin analogie, *nu trupul* nostru e cel care „se” *hrănește* (pentru că, pe de-o parte, el se con-stituie, ca oricare alt corp, într-un mod generic și, pe de altă parte, reprezintă deja efectul unei saturări) *ci*, dimpotrivă, *Spiritul* însuși (pentru că, pe de-o parte, el, singurul, se in-stituie într-un mod ne-generic și, pe de altă parte, reprezintă analogonul unei scheme nesaturate). Sau, reluînd rezultatele de mai sus, trupul este doar *habitus*-ul dorinței (de a trăi) în raport cu Spiritul, astfel că va trebui să facem deosebirea dintre viața apercceptivă (cu valoare sinonimă), *habitus*-ul perceptibil al vieții perceptive, care e trupul viu (cu valoare omonimă) și, respectiv, Viața transcendentală sau, cum avea s-o numească Husserl, *primitivă* (cu valoare paronimă). În acest fel, se vedește că dorințele noastre nu sînt ale trupului *ci ale* Spiritului (care, avertizează Stagiritul, constituie însăși *entelehia trupului*). Adevăratul principiu al meta-bolismului trupesc **TE** este, în consecință, **OP** spiritual. Deși hrana noastră este generică, ea este mereu meta-bolizată de un principiu ne-generic. Așadar, din perspectiva acestui principiiului meta-bolic, singura noastră hrană (cu adevărat) „naturală” ar trebui să fie una (cu adevărat) ne-generică (adică „spirituală”), singura care ar putea asigura un fel de împlinire deplină a Spiritului, ca paronimie a paronimiei.

În mod analog, (în al doilea caz) o plăcere cu adevărat „naturală“ nu mai poate avea un obiect (generic), pentru că, mai întâi, între dorința însăși și saturarea ei, nu mai există nici o distanță temporală, iar, apoi, fiindcă ceea ce caută ea (eventual) e mai degrabă un Subiect (ne-generic) și nicidecum nu un subiect (generic)... În consecință, dacă *lógos*-ul, care sîntem noi înșine, s-ar actualiza într-un mod „natural“, el n-ar mai avea nevoie *nici de materie*, și, evident, *nici de timp*. Am putea (abia atunci) vorbi despre o actualizare cu adevărat ne-mijlocită a noastră înșine în (ca) propriul nostru trup „logic“. Or, din păcate hrana noastră (despre care am putea să spunem că e mai degrabă) „artificială“ (de vreme ce ea intră în organism ca într-un veritabil proces industrial) și, implicit, trupul (mai bine: corpul) nostru, e doar *habitus*-ul a ceea ce noi înșine sîntem, pare-se, într-un mod artificial. Trupul nostru este, în această privință, mai curînd făcut decît născut. Lăsăm la o parte (cel puțin deocamdată) cum anume o asemenea „fractură“ a Spiritului produce, alături de un corp, și un (fel de) in-conștient (pe care Stagiritul însuși l-a putut, deja, con-figura). Și asta tocmai pentru că ne limităm a fi *ana*-logonul propriului nostru *lógos*. Corpul nostru artificial poartă, însă, „memoria“ unui trup (cu adevărat) natural. Sau, dacă (așa cum am mai văzut) Spiritul e cel care se hrănește (în fond), atunci însuși *Spiritul* nostru este cel care *hrănește*, simultan (adică în mod paralel), *propriul său trup*. Sau (încă) într-un limbaj „tomist“ : trupul (corpul) nostru omenesc e doar *ana*-logonul Trupului nostru „îngeresc“, iar chipul nostru omenesc e, la rîndu-i, doar *ana*-logonul Chipului nostru „îngeresc“.

În ce măsură *Plăcerea* însăși poate fi pusă în

legătură cu... *eternitatea* (motiv redevenit celebru în epoca modernă abia prin **Faust**-ul lui Goethe) – fiindcă, într-adevăr, comparînd pe (208) cu (198) se vedește că *hê hêdonê* este analogonul lui *tò aïdion* – vom vedea în altă parte.

7.3. Paronimia (analogia) *extra dictionem*. A patra ocurență inedită a lui *hó pote* (OP) – Analiza textelor consacrate termenilor relativi conduce la o concluzie (în fond) previzibilă pentru că, ne amintim, lumea nu se reduce niciodată pentru Stagirit la o simplă „colecție“ de indivizi, fie ei corelați în felurite chipuri. Termenii relativi nu se constituie ca relativi doar *între* ei – *pròs ti* – ci și *între télōs*-ul lor – *pròs kathólou*. Pîna și cea de pe urmă diferență (*téleia diaphorá*) a relativilor face ca aceștia din urmă să fie întotdeauna „învăluți“ *între* propriul lor *télōs*. Tocmai de aceea, **OP** constituie un adevărat *Hén* la care se raportează – *prós* – orice pereche de termeni. E (cum am mai remarcat) și motivul pentru care, în toate pasajele referitoare la relativi, **OP** însuși e precedat de același *prós*. Asemenea importante ocurențe sînt mult mai numeroase decît s-ar putea crede. Ele depășesc cazul unei paronimii *in dictione*, căci corelativitatea termenilor nu e exprimată mereu etimo-logic. Există, astfel, numeroase paronimii *extra dictionem*, între care unele fac, deloc întîmplător, obiectul acelorași (noi) ocurențe ale lui **OP**.

Primul exemplu la care ne vom referi este acela referitor la co-relativitatea dintre stăpîn și sclav (semnalat în mai multe rînduri în tratatul despre **Categorii**): „Dacă sclavul este relativul stăpînului, va trebui să lăsăm de-o parte toate celelalte determinații accidentale diferite ale stăpînului – precum faptul de a fi(ința) ca biped (τὸ δίποδι εἶναι) sau acela de [a fi(ința)]

apt pentru a primi știința sau acela de [a fi(ința ca)] om – pentru a nu o păstra decît pe aceea presupusă de faptul de a fi(ința) al stăpînului ($\delta\lambda\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\nu\ \epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$), astfel că sclavul va fi întotdeauna spus despre stăpîn. Fiindcă sclavul este spus ca sclav al stăpînului. Dacă, însă, faptul de a fi spus de fiecare dată despre unul și același lucru nu este făcut potrivit cu ceea ce este familiar ($\mu\grave{\eta}\ \omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\theta\eta\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$), trebuind în acest fel să eliminăm toate celelalte determinații pentru a o păstra doar pe aceea în raport cu care el însuși este apropiat, atunci nu se va spune ceva în raport cu acesta“¹²³⁹. Cea de-a patra ocurență (inedită) a lui **OP** e însoțită, cum se poate remarca, de același, binecunoscut, **TE**. Există, prin urmare, o familiaritate între stăpîn și sclav și, *in extremis*, chiar între călău și victimă fiindcă, prin analogie cu exemplul Stagiritului, victima este a călăului, iar călăul, al victimei... Cei doi „împart“, într-un fel, una și aceeași „casă“. De aceea, prima condiție pentru a „scăpa“ **TE** de călău este de a nu avea o mentalitate **OP** de victimă.

7.4. Koinê Héstia și koinòs tópos. A cincea ocurență inedită a lui hó pote (OP) – Pasajul următoarei intervenții a lui **OP** survine aproape imediat după această demonstrație, ca o veritabilă *concluzie* la raționamentul desfășurat mai sus: „Așadar, trebuie ca toate astea să fie spuse potrivit cu ceea ce este de fiecare dată familiar ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$)“¹²². Intervenția lui $\omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma$ în toate contextele ocurenței lui **OP** poate fi, la rîndu-i, interpretată. Putem, astfel, spune că, de vreme ce familiarul (adică: „cel al casei“) însoțește mereu pe **OP**, urmează că **OP** însuși e un fel de „casă comună“ a termenilor relativi. Ceea ce mai

înseamnă că această „casă comună“ topo-logică (a sclavului și stăpînului, de pildă) constituie, în fapt, *locul comun logic al relativilor*. Or, zeița căminului ὀικοῦ – este, cum am mai văzut, tocmai Ἥστια, cea despre care Platon afirmase că, dintre toate zeitățile astrale, ea singură rămîne nemișcată pe firmament. Așadar, Hestia „stă locului“ sau, altfel spus, ea este chiar „zeița locului“. Și asta pentru că Hestia însăși instituie (se vedește acum) locul (despre care Aristotel afirma că e, la rîndul lui, întotdeauna nemișcat). Toate se mișcă *în* Hestia la fel ca *în OP*. Ceea ce și face ca Hestia să poată fi, așa cum am văzut, un bun proto-tip divin pentru *khôra* – (), în-văluitoare ne-generică a tuturor lucrurilor (ființărilor). Hestia mai este, însă, și zeița teaurizării, adică tocmai aceea care adună toate (ființările) la un loc. Înțelegem acum de ce anume face ea pereche cu Hermes, zeul comerțului (și, deci, al conversiunii) dintre termeni (inclusiv a termenilor relativi, desigur).

Parafrazînd propriile noastre rezultate, am putea chiar spune că Hermes reprezintă zeul *OP katabatic* al lui *pròs hó*, iar Hestia este chiar zeița *anabatică* a lui *pròs hó pote*. Orice familiaritate de tip *proportionalitas* stă, astfel, sub semnul lui Hermes. Orice familiaritate de tip *proportio* stă, astfel, sub semnul lui Hestia. Hermes și Hestia sînt, de aceea, zeii *analogiei* însăși. Există, așadar, (în mod analog), o familiaritate *OP* și una *TE*. Sau, cu alte cuvinte, există o paronimie, adică o *înrudire* de tip *OP* și una de tip *TE*. Într-adevăr, *tatăl* este relativul (paronimul *extra dicitonem* al) *fiului* – care este, ca să spunem astfel, propriul lui *habitus* – doar în calitate de *TE*. Pentru că orice fel de asemenea *habitus* se constituie în urma raportului de tip *pròs Hén* – sau *pròs hó pote* – dintre părinte și, respectiv, esența (*quidditas*)

paternității însăși – adică (). Fie că vom considera că () e simbolul *feminin* al esenței umanității însăși (cea care are, la rîndu-i, în fiecare *mamă* tot atîtea *habitus*-uri) fie că vom spune că orice paternitate **TE** va avea ca principiu o Paternitate **OP** – adică *S* (), în care () constituie principiul feminin (matricial) al oricărei pro-creări. Într-adevăr, *paternitatea TE este întotdeauna generică* în timp ce, dimpotrivă, *Paternitatea OP este mereu ne-generică* (și, prin urmare, *unică*). Perechea Hermes / Hestia are, prin urmare, o semnificație **OP** în timp ce perechea Hermes / Afrodita are, dimpotrivă, o semnificație **TE**. De aceea, pentru a spune astfel, hermafroditul reprezintă, de fapt, un *habitus* în care principiul însuși (masculin și feminin, ce-i drept, dar *hôs kathólou*) nu își asumă statutul său ne-generic, de-*clinînd* în propria sa manifestare generică (*hôs ti*). Acesta mai înseamnă că bărbatul ocultează un principiu „feminin“ – pe () din *S* () – și că femeia ocultează un principiu „masculin“ – pe *S* din același *S* ().

Într-un limbaj „tomist“, am putea conchide că o actualizare cu adevărat „naturală“ a Trupului nostru „îngeresc“ ar trebui să fie *a*-sexuată, fiindcă orice actualizare „artificială“ ocultează unul dintre principiile actualizării însăși. Bărbatul rămîne *habitus*-ul formei *hôs kathólou* (care e activă), iar femeia rămîne *habitus*-ul materiei *hôs kathólou* (care e pasivă). Sexualitatea coincide, din acest punct (cardinal sau: „zenital“) de vedere, cu un fel anume de *auto-fracturare* a simultaneității (unității) principiilor pro-creării. Bărbatul *hôs ti* poartă, așadar, memoria *ana*-logică a unei femei *hôs kathólou*, femeia *hôs ti* poartă memoria *ana*-logică a unui bărbat *hôs kathólou*. Astfel că a atinge cu adevărat o vîrstă „zenitală“ presupune (din acest punct de

vedere), în primul rînd, a recupera (adică: a integra) **OP** propriul tău principiu ocultat (fie el feminin ori masculin, după caz) și, în consecință, a depăși ocultarea **TE** a sexualității însăși. (Ținînd seama tocmai de această diferență dintre **OP** și **TE**, putem acum afirma că androginul nu este un... hermafrodit). Mai precis, aceasta e vîrsta în care (ni) se vedește că *sexualitatea reprezintă o ocultare TE generică a unui a-sexualități OP ne-generice*. Asupra posibilității unui tip de filiație ne-generică (cum este, de pildă, *paternitatea spirituală*, adică: *hermetică*) am insistat în capitolul dedicat, deloc întîmplător, lui *khôra*.

NOTE

- 1 *Metafizica*, VII, 11.
- 2 *Ibidem*, 1037a, 13-16.
- 3 *Ibidem*, 1036a, 26-27.
- 4 *Ibidem*, 1037a, 5-7.
- 5 *Ibidem*, 1037a, 7-10.
- 6 *Ibidem*, 1036b, 8-9.
- 7 *Ibidem*, 12, 1037b, 8-9.
- 8 *Ibidem*, 1037b, 11-12.
- 9 *Ibidem*, 1037b, 12-18.
- 10 *Ibidem*, 1037b, 18-27.
- 11 A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Leipzig, 1846; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1968, Cap. II. 6.
- 12 *Metafizica*, VII, 13, 1039a, 14-16.
- 13 *Ibidem*, VII, 11, 1037a, 27-28.
- 14 *Ibidem*, VII, 10, 1035b, 20-22.
- 15 *Ibidem*, 1035b, 24-25.
- 16 *Ibidem*, VII, 11, 1036b, 3-8.
- 17 *Ibidem*, VII, 6, 1031a, 17-18.
- 18 *Ibidem*, VII, 2, 1028b, 27-32.
- 19 R. Boehm, *op. cit.*, p. 168.
- 20 *Ibidem*, p. 168.
- 21 *Metafizica*, VII, 3, 1029a, 32-33.
- 22 *Ibidem*, 1029a, 7-8.
- 23 Cf. Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Librairie Vrin, Paris, 1962, p. 352, nota 1.
- 24 *Ibidem*, p. 352.

25 M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1956, p. 16; R. Boehm, *op. cit.*, p. 168.

26 M. Heidegger, *Despre esența și conceptul...*, p. 247.

27 *Op. cit.*, p. 290.

28 *Fizica*, IV, 11, 219b, 10-11.

29 *Metafizica*, III, 4, 999b, 3-8.

30 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, trad. D.D. Roșca, Editura Academiei RPR, București, 1964, p. 655.

31 *Metafizica*, VII, 1, 1028a, 18-20.

32 P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l' analogie de l' être*, „Les Etudes Philosophiques“, 1/ 1978, p. 3.

33 *Ibidem*, p. 8.

34 Cf. G.L. Muskens, *De vocis analogiae significatione ac usu apud Aristo-telem*, Groningen, 1946.

35 *De veritate*, 2 II c.

36 *Ibidem*, 2 II c.

37 *In Metaph.*, XI, 1, 3, no. 2197.

38 *Op. cit.*

39 *In Metaph.*, IV, 1, 1, no. 535.

40 *Ibidem*.

41 P. Aubenque, *op. cit.*, p. 8.

42 *Ibidem*, p. 9.

43 *De ente et essentia*, I, *ad fin.*

44 *Scriptum super Sententiis*, III, d I, q. I, a I.

45 *Op. cit.*, p. 9.

46 *Metafizica*, IV, 2, 1003b, 12-14; cf. Alexandru din Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica*, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1891,

241, 2-3.

47 *Op. cit.*, p. 9.

48 P. Aubenque, *Le problème de l' être chez Aristote*, p. 148 și urm.

49 *Topica*, I, 9, 103b, 20-39.

50 N.J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München-Wien, Philosophia Verlag, 1984, pp. 30-31.

51 *Topica*, I, 9, 103b, 27.

52 *Metafizica*, VII, 1, 1028a, 10-18.

53 Cf. *In Aristotelis Topicorum*, ed. M. Wallies, Berlin, 1891, 461, 1-7.

54 *Topica*, I, 8, 103b, 7-10.

55 *Metafizica*, VII, 1, 1028a, 36-1028b, 2.

56 *Ibidem*, V, 7.

57 Cf. *Ibidem*, VIII, 2.

58 *De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 3.

59 *Summa contra Gentiles*, II, c. 54, Tertio.

60 *De Potentia*, q. V, a. 4, ad 1.

61 *In II Sententiis*, a. 1, q. 1, a. 4.

62 *De Potentia*, q. III, a. 5, ad 2.

63 C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d' Aquin*, P. U. de Louvain-Editions Béatrice-Nauwelaerts Paris, 1961, p. 630.

64 Cf. *Filocalia*, vol. VII și VIII, trad. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1977, 1979.

65 R. Brague, *En quel sens peut-on parler d' une priorité de la substance quant au temps ?* (Aristote, *Métaphysique*, Z 1) în *Du temps chez Platon et Aristote*, P.U.F., Paris, 1982, pp. 147-151.

66 *Metafizica*, VII, 1, 1028a, 31-1028b, 5.

67 R. Brague, *op. cit.*, pp. 145-146.

68 Aristoteles, *Die Metaphysik*. Grundtext, übersetzt und commentiert nebst erläuternden Abhandlungen von A. Schwegler, Tübingen, 1847, 1848, p. 38.

69 R. Brague, *op. cit.*, p. 148.

70 S. Thoma Aquinatis, *In Metaph.*, no. 1257; Alexandru din Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica*, 460, 33-461, 25.

71 Aristoteles, *Metaphysica*, ed. H. Bonitz, Berlin, 1848-1849, t. 2, p. 296.

72 *Op. cit.*, p. 151.

73 *Ibidem*, p. 152.

74 *Ibidem*, p. 164.

75 Cf. *Categorii*, 5.

76 *Ibidem*, 5, 2a, 14; 19-21.

77 *Op. cit.*, p. 159.

78 *Metafizica*, VII, 3, 1029a, 7-9.

79 *Categorii*, 1, 1a, 2.

80 Panini, *Sintaxa cazurilor. I. Construcția verbului*, trad. Th. Simenschy, „Ana-lele Universității din Iași“, 1957, p. 207 și urm.

81 Cf. T. Simenschy, Gh. Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indoeu-ropene*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, pp. 288-289.

82 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 51, *Grundbegriffe*, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1981, p. 45.

83 *Despre generație și corupție*, I, 5, 320b, 14.

84 *Ibidem*, I, 3, 319b, 4.

85 R. Thom, *Un exercice en appropriation*, în *Nos Grecs et leurs Modernes*, p. 192.

86 *Summa Theologica*, I a, q. 10.

87 *Ibidem*, q. 10, a 4.

- 88 *Ibidem*, q. 10, a 5, ad 4.
- 89 *Ibidem*, q. 10, a 5, ad 2.
- 90 *Ibidem*, q. 10, a 5, ad 4.
- 91 *Ibidem*, q. 10, a 5, ad 1.
- 92 *Ibidem*, q. 10, a 5, ad 1.
- 93 *Despre interpretare*, 3, 16b, 6-18.
- 94 E. Benveniste, *op. cit.*, p. 152.
- 95 Henri Maldiney, *Aître de la langue et demeures de la pensée*, ed. „L' Age de l' Homme“, Lausanne, 1975, p. 21.
- 96 *Metafizica*, III, 4, 999b, 8-12.
- 97 *Fizica*, VI, 5, 235b, 6-8.
- 98 *Ibidem*, 235b, 16-17.
- 99 *Ibidem*, 235b, 27-28.
- 100 *Ibidem*, VI, 6, 237a, 17-19.
- 101 *Op. cit.*, pp. 107-108.
- 102 *Ibidem*, p. 110.
- 103 *Ibidem*, p. 111.
- 104 *Fizica*, VI, 6, 237b, 3-6.
- 105 *Topica*, III, 3, 118b, 10-19.
- 106 *Fizica*, V, 3, 237a, 10-16.
- 107 Cf. G. Patzig, *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles*, în „Kantstudien“, 52, 1960-1961, p. 185 și urm.
- 108 *Categorii*, 1, 1a, 12-15
- 109 *Ibidem*, 9, 10a, 27-29.
- 110 *Topica*, II, 9, 114a, 26-36.
- 111 J. Vuillemin, *De la logique à la théologie*, Cap. I, Nota II.
- 112 *Ibidem*.
- 113 *Retorica*, III, 9, 1409a, 35-36.
- 114 *Fizica*, IV, 11, 219a, 10.
- 115 *Retorica*, III 9, 1410a, 22-25.

- 116 **Topica**, II, 8, 146a, 36-146b, 1.
- 117 **Ibidem**, 146b, 3-4.
- 118 **Ibidem**, 146b, 5-9.
- 119 **Ibidem**, 146b, 9-12.
- 120 R. Thom, **op. cit.**, p. 194.
- 121 **Categorii**, 7, 7a, 31-b, 3.
- 122 **Ibidem**, 7b, 10.

EPILOG

„Așa cum, în calitatea lui de amintire, trecutul meu transcende prezentul meu ca un fel de dislocare a sa, tot așa ființa aprezentată a «celuilalt» transcende propria mea ființă [...] În ambele cazuri, dislocarea însăși este un moment al sensului, un corelat al intenționalității ce o constituie.“

Edmund Husserl, *Meditații carteziane*, V, 52

CAPITOLUL I

TIMP ȘI SUFLET

Clarificarea problemelor legate de paronimia timpului și eternității ne-a condus la descoperirea unui principiu ne-generic de învăluire (cu adevărat etern și nu doar eonic) a cărui prezență se resimte în toate formele sale generice (fie acestea eonice) angajate de (prin) cunoaștere. Într-adevăr, *tí esti* și *quidditas* sînt (singurele „realități“ cu adevărat) eterne tocmai pentru că ele sînt diseminate (*kath' Hén*) în toate celelalte categorii (genuri). Reamintim că, pentru Aristotel, Ființa se situează „dincolo“ de categorii (deși e mereu diseminată, ca un fel anume de „esență“ ne-generică, în fiecare dintre acestea) și, ca atare, pretinde ea însăși nu numai un fel de cunoaștere supra-categorială de ordin cardinal (deși rămîne, încă, să discutăm dacă, raportat în acest mod a-categorial la Ființă, termenul de „cunoaștere“ mai poate avea un caracter propriu) ci și caracterul unei anume eternități (la rîndu-i) ne-generică, una situată „dincolo“ de orice eon determinat. E vorba, cum am văzut deja, de (), adică de paranteza vidă a *ne-saturării materiale care este*, deși *nu există* (subzistă), cea care însoțește orice *f* sub forma (grafică) a lui *f* ().

Sarcina ultimă ce mai rămîne a fi asumată e, prin urmare, una dublă. Va trebui, pe de-o parte, să determinăm mai precis (și pe baza textelor) sensul

„cognitiv“ – „sinonim“, desigur, dar ne-generic sau, încă: in-formal – al acestei învăluiri ne-generice (care privește orice cunoaștere generică) – expresie „cognitivă“ in-formală a pandantului **OP** al materiei luate *hōs kathólou* (sau, altfel spus: a pandantului ne-generic „intelectual“ al materiei *hōs kathólou*) – , iar, pe de altă parte, să determinăm în mod complet paronimia ne-generică pe care acest principiu însuși o reclamă *vis-à-vis* nu numai de un *Hypokeímenon* in-formal (care devine, în fapt, un *Parakeímenon*) – *S*, adică, din mai sus pomenitul *S* () – ci și *vis-à-vis* de propriul lui *habitus* – omonim, desigur, dar ne-generic sau, încă: in-formal – predefinit **TE** tocmai grație acestui principiu **OP** învăluitoare. Pașii intermediari meniți a ne conduce spre această (abia astfel împlinită) paronimie vor fi călăuziți de câteva inedite ocurențe ale lui **OP**, în măsură să dea seama nu numai de dificultățile tematizării categoriale (dificultăți cu care ne-am confruntat deja) ci și de acelea (încă și mai mari) ale *tematizării supra-categoriale*.

1. Pròs há pote. A șasea ocurență inedită a lui hó pote (OP) – Să revenim pentru aceasta la **Topica**. Alături de alte câteva ocurențe inedite ale lui **OP**, tratatul acesta – adesea (și pe nedrept) ocolit de comentatori – ne oferă și forma „plurală“ a lui **OP** însuși – **há pote** – , formă pe care am reținut-o deja la (111), și anume, pe marginea unui pasaj din **Sofistul** lui Platon. Iat-o, prin urmare și pentru a spune astfel, în versiunea ei aristotelică: „Atunci când termenii relativi care se spun sînt cu necesitate în lucruri sau se spun despre lucruri, ei se raportează de fiecare dată nediferențiat la acestea (πρὸς ᾧ ποτε τυνχάνει λεγόμενα) – ca, de pildă,

dispoziția, starea, simetria. Căci aceste categorii nu pot să se găsească decît în cele care se spun unele despre altele (ἐν ἐκεῖνοις πρὸς ᾧ λέγεται)¹. Regăsim, din nou, aceeași alternanță fundamentală dintre **OP** / **TE**, mai precis (așa cum am remarcat deja), forma plurală a relațiilor noastre de la (205) și (206). Vom obține, în consecință, relațiile:

(209) *pròs há pote* ~ *pròs Héná*,

respectiv:

(210) *pròs há* ~ **tò eînai**.

Așadar, dispoziția, starea și simetria – ca unele (tot atîtea categorii) ce sînt (de fiecare dată) **OP** nediferențiate (dar diferențiabile), cele la care, în calitatea lor de *pròs Hén*, se raportează toate habitudinile (de astă dată: termeni relativi *determinați* care „cad“ sub ele) – se distribuie, în toate aceste habitudini, ca cele ce sînt într-un mod *explicit di-ferențiate ca niște relativi*. Avantajul pe care asemenea exemple îl au în raport cu altele este, deci, acela că tematizarea însăși apare mult mai clar a fi o *di-ferențiere* ce presupune (cel puțin) *di-hotomia*, pentru că actualizarea instituie (în acest caz, simultan) chiar niște termeni relativi (și, uneori, contrarii). Dacă ne-am referim la *lógos*-ul însuși – cel ek-(s)-plicitator, desigur – , am putea spune că *dis-tribuția kath' Hén* a categoriilor se regăsește tocmai în relativitatea termenilor discursului și că această relativitate însăși nu face decît să confirme (o dată în plus) statutul „transcendental“ al predicamentelor (calitate în care intervin și dispoziția, starea și simetria din fragmentul nostru). Semnificația **OP** a categoriilor face ca ocurența

TE a categoriilor în discurs să angajeze niște *habitudini relative* (și, uneori, contradictorii). Așa cum, de altfel, am văzut că se întâmplă și în cazul tematizării eonului și, implicit, a eternității, care angajează întotdeauna nu numai o *di-ferențiere* temporală ci și (co)relativitatea – contradictorie (în fond) – a anteriorului și, respectiv, posteriorului (sau, mai precis, a antero-posteriorului). Ceea ce mai înseamnă că, invers, nu există, de fapt, o antero-posterioritate temporală succesivă fără o anume *di-ferențiere*, adică fără o *mișcare* de la ceva la alt-ceva.

Reamintim, de aceea, precizarea (importantă din punct de vedere terminologic) – ilustrată deja prin relațiile noastre de la (207) și (208) – după care există, de fapt, două maniere cu totul diferite de a fi relativ: cea care este determinată de relația termenilor *între* ei – **TE** adică: *pròs há* – , respectiv, cea care este *pre-determinată* de relația termenilor *întru* propria lor categorie (sub care „cad”) – **OP** adică: *pròs há pote*. Această din urmă Relativitate **OP** – care ne trimite, în mod implicit, la statutul special al privației (în raport cu contrarietatea), statut deja semnalat – nu face decât să confirme relația cu „un singur termen”, de care a fost (de asemenea) vorba mai sus. E un alt fel de a spune că termenii (anteriorul și posteriorul, de pildă) sînt relativi **TE**, și anume, *hòs ti* tocmai pentru că ei sînt, în prealabil Relativi **OP** (împreună, evident, adică în calitatea lor de antero-posterior), și anume, *hòs kathólou*.

2. Calitățile relative. A șaptea ocurență inedită a lui hó pote (OP) – Distribuția *kath' Hén* a categoriilor prin (și, mai ales, *ca*) *lógos* constituie și subiectul unui interesant pasaj din **Categorii**, care confirmă, practic, tot ceea ce s-a spus mai sus. Valoarea

lui de excepție constă, însă, în aceea că el formulează și cîteva foarte importante concluzii care decurg din acest statut *transcendental* al genurilor categoriale: „Nu trebuie să ne fie teamă de obiecția după care, prin tot ceea ce am expus noi despre *calitate*, n-am făcut de fapt altceva decît să enumerăm niște *relativi*. Fiindcă n-am spus noi, oare, că *dispozițiile și stările sînt niște relativi* ? De fapt, în toate cazurile de acest fel, *doar genurile sînt niște Relativi autentici, nu și speciile lor*. Într-adevăr, știința, luată ca gen, este abia cea care se instituie ca Relativ la alt-ceva, fiindcă *știința însăși este întotdeauna știință a ceva* (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται). Dimpotrivă, *nici una dintre speciile de știință nu este în mod direct Relativă la alt-ceva*. Nu se poate spune, de pildă: cunoașterea gramaticii este gramatică a ceva și nici: cunoașterea muzicii este muzică a ceva. Dacă ele sînt Relative, aceasta se întîmplă datorită *genului lor propriu*, astfel că gramatica se spune despre *știința a ceva* și nu despre gramatica a ceva, iar muzica se spune despre *știința a ceva* și nu despre muzica a ceva. Toate acestea nu sînt într-un mod direct Relative. Sau, dacă sînt, noi primim asemenea calități doar *pentru că le posedăm*, iar *posesia noastră privește numai aceste științe particulare*. Astfel, se spune că sîntem cu adevărat *cunoscători* avînd în vedere doar posesia uneia dintre acestea din urmă. De unde mai urmează că aceste științe, prin care noi înșine primim niște calificări de un anume fel, sînt spuse de fiecare dată ca niște *calități* (καθ' ὅς ποτε καὶ ποιοὶ λεγόμεθα) și nu ca niște termeni Relativi *într-un mod direct*. Totuși, dacă se întîmplă ca unul și același lucru să fie și un relativ (în mod indirect) și o calitate, n-ar fi deloc absurd să-l numărăm, simultan, în ambele aceste genuri“².

(Sublinierile și majusculele ne aparțin.)

2.1. Realitatea genului sau Geneza realității

– Acest excepțional pasaj are, desigur, (numeroase și decisive) repercursiuni asupra multora dintre cele mai „grele” piese ale sistemului aristotelic (fie că ele au o natură logică sau onto-logică). Astfel, primele consecințe pe care fragmentul nostru ne obligă să le formulăm sînt cele legate de *statutul Relativ al genului însuși în raport cu propriile sale specii relative*, statut mereu *deschis* (deși cu totul ocultat prin așa zisele manuale de logică „clasică”, în care, așa cum am mai remarcat, *genul* însuși apare ca *ceva deja cuantificat*). Se vedește acum că (mai întîi) *genul* nu poate fi considerat ca un veritabil „termen” silogistic (specific) fiindcă el are o *natură* pur „transcendentală” și, prin urmare, *necuantificată* (deși cuantificabilă din punct de vedere aperiectiv). Tocmai de aceea, poate, nu există la Aristotel nici un fel de urmă (fie cît de vagă) a unei cuantificări a predicatului (operație pe care o va introduce, în secolul XIX abia, Hamilton). De altfel, rezultatul cuantificării predicatului ar trebui să fie, într-un anume fel, subiectul însuși (atît cel „logic” cît și cel gramatical), care, așa cum am mai remarcat, este un *habitus* – determinat, în acest caz de categoria *cantității* – , unul care este *propriu predicatului* și, în consecință, *analogonul* ce rezultă din raportul (*pròs Hén* al) *cantității vis-à-vis* de propria sa *quidditas*. Or, ne reamintim, *quidditas* constituie o „realitate” de ordin para-tactic, exprimată prin una și aceeași *copulă* ce „însoțește” *predicatul* logic (în fond, numele predicativ), și nicidecum un subiect sin-tactic. Din acest punct „transcendental” de vedere, așa-zisa cuantificare a

„predicatului“ presupune mereu și *deja di-ferențierea* și, prin urmare, *specificarea*. În consecință, ceea ce se cuantifică de fapt reprezintă nu un gen (autentic) – pentru că genul însuși nu poate fi o reprezentare cuantificabilă – ci o *specie* (aperceptivă) a lui. Tocmai de aceea, ne sugerează Stagiritul, *speciile însele nu mai pot avea statutul „transcendental“ al propriului lor gen*.

Genul conține întotdeauna presuposiția *propriei sale quidditas*. Tocmai de aceea, *quidditas* nu îl „însoțește“ oarecum „din afară“. Genul nu are decît un fel anume de „realitate“ *Relativă* (așa cum, de pildă, *tí esti* este Relativ la *tóde ti*). El se dovedește (adică) a fi *Relativ la realitatea însăși*, adică la propria lui *diferențiere specifică*. Sau, invers, *realitatea* se dovedește a fi mereu *Relativă la o geneză*. Genul însuși nu are altă rațiune de a fi decît aceea de a se institui în **posibilitatea** unei geneze. Genul *in*-stituie posibilitatea **OP** Relativă a realității relativilor **TE** *con*-stituiți. Și, invers, realitatea unei relativității specifice se *con*-stituie tocmai pentru că ea este deja generic *in*-stituită, și anume, într-un mod Relativ. Cum se vede, această din urmă Relativitate dintre gen (ca pură posibilitate) și realitate (ca actualizare a genului) nu face decît să reitereze relația cu „un singur termen“ (*i.e.* realitatea), definită de Stagirit în **Metafizica**. În perspectivă kantiană, am mai putea adăuga că genul nu e, în fapt, o *posibilitate* analitică ci, dimpotrivă, una *sintetică*.

O asemenea viziune transcendental-sintetică *a priori* explică procedeul invers, adică cel „inductiv“, folosit de Kant pentru a „deduce“ tabela categoriilor din **Critica rațiunii pure**, pentru că el pornește, într-adevăr, de la tabela judecăților logice, adică de la *forma logică de*

explicitare a înseși sintezei categoriale. Se vedește, prin urmare, că *posibilitatea sintezei categoriale* are o valoare *conceptual-transcendentală*, în vreme ce *realitatea* aceleiași sinteze categoriale are o valoare *judicativ-logică*. Sau, cu alte cuvinte, conceptul *transcendental* se ek-(s)-plicitează în logica *formală* nu printr-o noțiune ci printr-o... judecată. Iată și motivul pentru care, într-un mod aparent și contrar tradițiilor recepte, Kant își începe **Critica rațiunii pure** cu o analiză dedicată chiar teoriei logice a... judecății. Tocmai de aceea, Aristotel mai subliniază că, deși presupun mereu prezența în act a cel puțin doi termeni relativi (**TE**), dispoziția, starea și simetria, sînt, totuși, niște *calități* (**OP**) și, ca atare, (și din punct de vedere strict transcendental) niște *genuri categoriale*. *Realitatea* (obiectuală, adică *actualizată* a) acestor din urmă genuri are, însă, întotdeauna o natură „pur“ relativă (adică, deja diferențiată). Dacă ar fi să reluăm raportul (deja semnalat în context) dintre privație și contrarietate, am putea concluda că genul este privația unei geneze, în vreme ce speciile reprezintă împlinirea diferențierii (mai precis, a contrarietății) genezei însăși.

2.2. Genul (transcendental) și specia (aperceptivă) – Din acest punct de vedere, statutul speciei devine unul cu adevărat... special. Cu toate că Stagiritul definește adesea individualul ca fiind cea de pe urmă specie, specia însăși *nu* poate fi, în fond, analogonul (adică *habitus*-ul, mai mult sau mai puțin) *obiectual* al genului însuși de vreme ce ea mai păstrează, totuși, o anume *generalitate* (cu valoare predicativă explicită, așa cum și apare ea în cadrul definițiilor). Pentru a sesiza sensul *diferențierii specifice*,

Aristotel ne oferă exemplul aparent simplu al aceleiași deja evocate gramatici – una dintre numeroasele științe practicate de suflet, și anume, cea a literelor: *tà grámmata* – , și, în același timp (și deloc întâmplător), un *caz* (devenit el însuși aproape emblematic) chemat să ilustreze, cum am mai remarcat, tocmai paronimia. „Cazul“ special al gramaticii (în raport cu Știința „în genere“ sau, cum mai spune Stagiritul: în raport cu Cognoscibilul „în sine“) are, de altfel, și o semnificație „pur“ gramato-logică (semnalată deja în cele de mai sus), fiindcă, într-adevăr, definirea statutului său depinde de clarificarea prealabilă a *genitivului* însuși. Va trebui, cu alte cuvinte, să cercetăm de ce anume *cazul speciei genului* este întotdeauna genitivul sau, mai exact, de ce anume genitivul vizează (în acest „caz“) ceea ce noi am numit o relație cu „un singur termen“.

Să reluăm, așadar, exemplul ce ni-l oferă fragmentul nostru. Primul lucru pe care îl subliniază Stagiritul în legătură cu Știința (și, implicit, cu Cognoscibilul) e acela că nu există, în genere (și, mai ales, din punct de vedere *ontic*), o Știință „în sine“ (și, implicit, un Cognoscibil „în sine“) sau, mai precis, că, atunci când există, *Știința (Cognoscibilul, deci) este întotdeauna Știință (Cognoscibil) a ceva*. (E o consecință firească pentru acela care criticase transcendența absolută a Ideilor în doctrina platoniciană clasică, una care frizează, în cele din urmă, obiectualitatea, fie ea una ideală). O asemenea concluzie ar putea constitui chiar forma specific aristotelică a cunoscutului *principiu fenomenologic* după care *cunoașterea este mereu cunoaștere a ceva*, principiu a cărui origine (și filiație) devine abia acum (din câte știm noi) vădită. Mai sus

invocata Relativitate a Științei („în sine“) e un fel anume, *special* de a tematiza *intenționalitatea* ei cu totul *generică*. Mai rămîne, așadar, de cercetat, care este statutul acestui „ceva“ Relativ (mai exact: relativ într-un mod *direct*) la care se raportează (la rîndul ei într-un mod *direct*) Știința? Pentru că, repetăm, pasajul nostru din **Topica** nu face, în fond, altceva decît să introducă o diferență între *Relativitatea directă* a unei *quidditas* (tematizată sub forma *nesaturării* unui gen nediferențiat, dar di-ferențiabil) în raport cu un *habitus* (care-i este propriu), respectiv, *relativitatea indirectă* care se stabilește între diferitele sale specii (rezultate în urma actualizării sale generice).

2.2.1. Cunoașterea genului sau Geneza cunoașterii – În acest punct, Stagiritul dă dovadă nu numai de subtilitate ci și de consecvență. Să ne reamintim, astfel, că, aceeași problemă o ridicase el și în **Metafizica**, și anume, atunci cînd, inversînd (de fapt) termenii problemei, ne vorbește despre acea specială „entitate“ pe care materia o determină de fiecare dată. Într-adevăr, cu acest prilej, Aristotel precizase, fără nici un fel de dubiu, că „entitatea“ cu pricina nu poate fi decît *forma* (mai precis, forma și materia luate în mod universal), și anume, în calitatea ei fundamentală de a fi nesaturată, și nicidecum una dintre *proprietățile* sale determinate, adică *specifice*. Așa cum am văzut, proprietățile specifice ale obiectelor reprezintă tocmai consecința acestei din urmă saturări (a formei generice). Aplicînd și în cazul de mai sus același principiu, urmează că Știința și Cognoscibilul, luate „în sine“, sînt Relative la un fel anume de „realitate“, a cărei obiectualitate trebuie să rămînă cu totul *nedeterminată* (deși determinabilă). *Materia cunoașterii determină un*

gen cognoscibil, iar nu una dintre speciile sale determinate, fiindcă orice specie a Cognoscibilului reprezintă *deja* rezultatul saturării genului cu o materie. Atunci când, dimpotrivă, Știința (și, deci, Cognoscibilul) devine (sau, mai bine: a devenit) Știință (Cognoscibil) *a ceva* (determinat), ceea ce se actualizează prin (sau, mai degrabă, *din*) ea (el) re-prezintă doar o anume știință (determinată, *specifică* deci), care, într-un mod *analog*, are ca obiect, o anume realitate (*deja* determinată, adică la fel de *specifică*). Altfel spus, obiectul unei asemenea științe particulare e pre-determinat în măsura în care știința însăși este, la rîndu-i, *deja* determinată. Există, deci, o anume *relativitate* (pentru a spune așa:) **TE** între orice știință particulară și, respectiv, obiectul care-i este *propriu*, un fel anume de mutualitate *aperceptiv* (*specific*) – *perceptivă* (*obiectuală*) care nu are, evident, nimic de-a face cu *Relativitatea OP* a Științei „în sine“, al cărei „obiect“ e unul cu totul nedeterminat (deși determinabil).

Toate aceste subtile diferențieri se regăsesc, de altfel, în însuși felul în care înțelege Aristotel să definească *statutul genului* și, respectiv, al *speciei* în raport cu *definiția* însăși. Fiindcă, într-adevăr, subliniază el, cunoașterea gramaticii nu poate fi o gramatică *a ceva* tocmai pentru că gramatica este *întotdeauna* și *deja* una *a literelor* – *tà grámmata*. Sau, în alți termeni, gramatica reprezintă (doar) una din *speciile* Științei, luate „în sine“, și anume, cea care rezultă tocmai din *saturarea* acestora din urmă cu „materia“ literelor, luate de asemenea „în sine“. Și, încă, literele reprezintă *habitus*-ul gramaticii în raport cu Știința „în sine“, ceea ce revine la unul și același tip de analogie, definit mai sus:

(211)

Gramatica nu se raportează în mod direct la litere – care se constituie ca propriul său obiect de studiu (sau, mai degrabă: ca obiect al unui *exercițiu* propriu) – ci indirect, adică prin intermediul uneia și aceleiași Științe „în sine” – acest veritabil *pròs Hén* al tuturor științelor particulare – , care se instituie, astfel, în propria sa *quidditas*. Iar Știința „în sine” și, la rândul ei, *quidditas* (inclusiv aceea a gramaticii) nu reprezintă nicidecum o simplă „entitate” adăugată – într-un mod mai mult sau mai puțin *tautologic* – la cazul special al gramaticii ci se vedește a fi, mai curînd și dimpotrivă, „ceva” cu totul ne-specific, „ceva” care face posibilă orice cunoaștere și, prin urmare, orice știință specifică. Există, așadar, o diferență fundamentală între gramatică și cunoașterea ei, pentru că, notează cu o genială simplitate Stagiritul, cunoașterea gramaticii nu relevă de o gramatică anume, după cum, continuă el (pentru a fi chiar mai explicit), nici cunoașterea muzicii nu relevă de o muzică anume... Tocmai de aceea, a spune că gramatica este „gramatică a literelor” și că muzica este „muzică a notelor” înseamnă a comite un explicit *sofism al omonimiei* fiindcă literele presupun deja gramatica, iar notele, muzica. Și asta pentru că, așa cum am mai remarcat, *specia cunoașterii presupune deja propriul său obiect*.

Din acest punct de vedere (adică în calitatea ei de specie), gramatica reprezintă doar efectul unei saturării – cea a Științei „în sine” cu materia literelor. Nu gramatica duce mai departe *știința* gramaticii ci Știința însăși, luată „în sine”. În fapt și la rândul ei, gramatica presupune

aproape în mod natural *genitivul* tocmai pentru că ea se constituie ca efect al acestei saturări însăși. Orice cunoaștere specifică, inclusiv cea gramaticală, presupune, așadar, o geneză a cărei origine nu poate fi alta decît „genul“ tuturor cunoașterilor, adică Știința (Cognoscibilul) „în sine“. Astfel, *cunoașterea gramaticii coincide cu re-facerea propriei sale geneze*. Din perspectiva genului: *cunoașterea generică re-vine ea însăși la re-facerea genezei speciilor sale*. Oricare ar fi punctul nostru de vedere, vom avea întotdeauna trei termeni, încît am putea spune, în concluzie, că între gramatică și obiectul ei propriu – *tà grámmata* – există o *paronimie* pentru că paronimia însăși angajează, în genere (și în acest caz), alături de simpla specie a gramaticii și obiectul (*habitus*-ul) ei specific, și „genul“ (în calitatea lui de *quidditas*) ne-specific al tuturor științelor specifice cu puțință. Tocmai această din urmă ne-specificitate a Științei și Cognoscibilului „în sine“ face posibilă Cunoașterea survenită prin orice știință și cognoscibil specifice. Cunoaștem speciile **TE** doar din perspectiva „genului“ **OP**. Și, invers (și din păcate), nu putem cunoaște genul decît în calitatea lui specifică.

2.2.2. Potență transcendențială și virtute apercceptivă – Aceste precizări ne obligă să operăm (împreună cu Aristotel, evident) o netă (și, pentru unii, neașteptată, poate) diferențiere între natura potențială a genului – pe care am definit-o ca „transcendențială“ – și cea virtuală a speciei – definită, prin analogie, drept „aperceptivă“ – și, în consecință, între *două tipuri* (corespondente) *cu totul diferite de potențialitate* (virtualitate). Într-adevăr, continuă Stagiritul, deși calitatea noastră umană fundamentală și, prin urmare, definitorie este aceea de a fi niște *ființe cunoscătoare*,

trebuie, totuși, să acceptăm că însăși această atît de umană *calitate* nu privește Știința și Cognoscibilul, luate „în sine“, adică, mai precis, *genul* acestora din urmă două, ci, dimpotrivă, doar *speciile* lor particulare, precum gramatica, muzica etc. Criteriul decisiv pe care îl folosește Aristotel pentru a face (în contextul nostru) diferența dintre *potența generică* și *virtutea specifică* stă sub semnul categorial al *posesiei*. *Sîntem*, în această privință (avertizează el), doar *posesorii speciilor de Știință și de Cognoscibil, dar nu și posesorii genului acestora*. Or, ne grăbim să adăugăm, de vreme ce „obiectul“ posesiei noastre se rezumă doar la speciile cunoașterii, urmează că, în mod implicit, *nu numai genul cunoașterii scapă posesiei noastre, ci chiar și geneza acesteia*, ceea ce, desigur, este încă mai „dramatic“.

Calitatea noastră de cunoscători (aceea de a fi, așa cum subliniază Aristotel, niște *posesori de cunoștințe*), se referă (strict) doar la speciile Științei și Cognoscibilului „în sine“ (de la care și primim, de altfel, calificările „noastre“ de grămatic, muzician etc.) și niciodată la geneza lor (adică la originea genezei lor). De aici urmează că *ceea ce avem noi cu adevărat la în-de-mîna* – în sensul propriu presupus de termenul *posesie*, inclusiv în acela al binecunoscutului și atît de heideggerianului *Vor-handenheit* – *nu sînt*, de fapt, *Ideile generice ci doar virtuțile aperceptive (derivate) ale unor proiecții specifice* – a căror origine o constituie, ce-i drept, *Ideile însele* – , adică, mai bine încă, o anume putere de a întru-*chipa* aceste virtuți *a-perceptive* sub forma unor (simple) imagini *perceptive*. *Singura noastră potență (putere) nu privește transcendentalitatea genului ci doar aperceptivitatea speciilor sale*. De

aceea, va trebuie să facem diferența între angajamentul transcendent al genului:

$$(212) \text{ } t\grave{o} \text{ } g\acute{e}n\acute{o}s = F ()$$

și, respectiv, acela apercceptiv al speciei:

$$(213) \text{ } t\grave{o} \text{ } e\acute{i}d\acute{o}s = f ().$$

Iar dacă, mai mult (și continuînd raționamentul), această posesie însăși s-ar referi la ceea ce am avea (chipurile) „în chiar capul nostru“, atunci trebuie deîndată să precizăm că Ideile (ca, de altfel, și propriile lor apercepții, derivate, desigur, dar *virtuale*, totuși) nu au nimic de-a face cu vreo presupusă „topo-grafie originară“ și (mai ales) „originantă“ a creierului. Dimpotrivă, funcționalitatea „organului“ gîndirii (creierul) se rezumă, chiar și în acest caz, doar la asigurarea materiei (materialului) necesar proiecției Ideilor (și, respectiv, a apercepțiilor lor).

NOTĂ – Ne-locul imaginilor specifice – Revenim, prin urmare, la aceeași esențială problemă (tipic aristotelică) a defînirii sensului fundamental al lui „a fi în“. Or, se vedește acum nu numai că Ideile *nu* sînt „ale noastre“ ci și că – dacă e să ne referim la natura noastră „trupească“, adică (și în fond), fizică – ele nu sînt nici pe departe „în capul nostru“. Dimpotrivă, noi înșine, în *integralitatea* calității noastre de corpuri (trupuri) fizice, inclusiv în aceea de ființe dotate cu creier, sîntem, mai curînd, în Idei. Iar Ideile însele (la rîndul lor), departe de a avea o topo-grafie specifică (și, deci, de a constitui o lume, fie ea chiar construită dintr-o materie „pe măsură“, și anume, una „pură“ și, ca atare, inteligibilă), sînt, de fapt, așa cum am mai

remarcat, *nicăieri*. Dacă Ideile pot declanșa în noi niște mișcări – adică, în contextul de față, niște gânduri – asta nu înseamnă că ele ar fi cumva într-o mișcare (mai precis, într-o mișcare asemănătoare cu transportul, creșterea, descreșterea sau cu oricare altă mișcare *fizică*) și, implicit, într-un loc. Căci mișcarea (fizică a) unei Idei anume ar presupune, la rîndu-i, o Idee (principiu) al mișcării sale și așa la infinit. Ceea ce Stagiritul ține să sublinieze în repetate rînduri. Mișcarea aparentă (pentru că subiectivă) a Ideii ține, în modul cel mai strict, doar de *actualizarea* ei (într-un sau, mai bine, printr-un subiect). În fapt, gîndirea însăși nu se „mișcă” ; ea se proiectează. Tocmai această din urmă proiecție (imposibilă, de altfel, în lipsa unor imagini, fie ele „mentale”, și, deci, în lipsa *imaginației* însăși) reprezintă, de fapt, „mișcarea” (subiectivă a) gîndurilor.

Nu există, prin urmare, o mișcare formală (și, încă: „anterioară”) a gîndirii care să declanșeze o mișcare factuală (și încă: „posterioară”) a sensibilității. Mai mult chiar, gîndirea (și încă: originea ei) are un caracter transcendental în vreme ce gîndurile au un caracter apercceptiv. Altfel spus, gîndirea nu se constituie ca „totalitate” a... gîndurilor. Va trebui, așadar, să înlocuim atît de curenta expresie „am o Idee (generică)” cu „am o apercepție (specifică)”. Și dacă vrem să fim chiar mai exacti, va trebui să o corectăm și pe aceasta din urmă, precizînd că, de vreme ce în capul nostru nu putem avea decît *imaginea* unei apercepții (iar nu apercepția însăși, care rămîne, din acest punct de vedere, o pură *virtualitate*), înseamnă că posesia noastră se reduce la cea invocată prin expresia: „am o percepție”. Și poate că nici acum nu ne vom fi exprimat corect pentru că psihologia și medicina contemporană cred a fi

demonstrat că nici măcar imaginile noastre nu-și au locul „în cap“. Într-adevăr, imaginea (ca realitate în act a speciei) relevă mai curînd de frontiera sau (pentru a spune astfel) de inter-*fața*, adică de *limita comună a materiei* (zise „cenușii“ a) creierului nostru și cea a *formeii* speciale a *a*-percepției. Imaginile „noastre“ specifice constituie, în consecință, inter-*fața* (sau, dacă este să luăm în considerare inclusiv *geneza* lor: inter-*fașa*) propriului nostru creier în raport cu înseși virtuțile de proiectare specifice. Departate de a fi un simplu „sac“ cu imagini, creierul nostru este (doar) *în-fășat* de (cu) ele. Or, pentru că originea apercceptivă a acestor imagini specifice o constituie specia însăși, urmează că, pentru a vedea mai bine un „obiect“ special trebuie să *actualizăm* mai bine tocmai specia lui „specifică“. Acuitatea vederii ține, cum am mai remarcat, mai degrabă de acuratețea actualizării unei potențe apercceptive și nicidecum (doar) de acuratețea potenței unei actualități percptive. Ceea ce avem, de fapt, înaintea ochilor noștri e cîte o imagine **TE** a speciei, deși, de fiecare dată, una și aceeași specie **OP** e cea care se actualizează ca realitate în act (obiectuală). De regulă, noi (re)actualizăm specia, în calitatea ei proprie de a fi **OP** omogenă, tocmai prin actualizarea diferenței **TE** („pusă“, evident, într-un mod simultan) a imaginilor sale specific eterogene.

În acest special context, împlinirea specific-formală a vederii noastre specific-materiale va consta într-o vedere *panoramică* și *simultană* a tuturor unghiurilor de vedere posibile ale obiectului, o vedere *im-*„pusă“, cum am văzut mai sus, de *deplina* actualizare a speciei sale. Această (atot)vedere (încă specifică, totuși) – care nu face decît să reitereze semnificația fenomenologică a intuiției categoriale – presupune, desigur, dispariția

unghiului de vedere însuși, fiindcă centralitatea ei nu mai poate reprezenta efectul derivat (și, prin urmare, încă *posibil*) al *integrării* unor diferențe. Situată la extrema specificității, virtualitatea speciei va fi, dimpotrivă, complet actualizată și, deci, „văzută“, la rîndul ei, ca un fel de inter-*față*, dar, de astă dată, la *limita comună dintre specia formală și genul transcendental*. E punctul în care am putea asista la nașterea (geneza) propriilor noastre gînduri-imagini specifice.

2.2.3. Subiectul transcendental vs. subiectul aperceptiv sau Diferența fără nume – Dificila problemă a genezei cunoașterii (generice) pune, în mod implicit, și pe aceea, nu mai puțin dificilă, a *învățării* generice sau, totuna, a genezei învățării (generice). Tocmai de aceea, Stagiritul reia, practic, același exemplu al raportului dintre Știință (Cognoscibil) și gramatică într-un context (aparținînd celei de-a **II-a** cărți a tratatului său *Despre suflet*), pe care noi l-am numi „pedagogic“. Importanța lui cu totul deosebită (cea care ne determină să-l cităm în întregime) rezidă în confirmarea diferenței de principiu pe care Aristotel o face (aici ca și în *Categorii*) între cele două tipuri – transcendental și aperceptiv – de potențialitate (virtualitate), la care se mai adaugă și importante precizări privitoare la criteriului lor de diferențiere. Subiectul fragmentului îl constituie trecerea de la potență la act, în contextul în care trecerea însăși are loc uneori după criteriul asemănării, alteori, după acela al neasemănării: „Într-un fel, totul se petrece ca și cum lucrul însuși ar pătimi din cauza unuia asemănător, și, într-un alt fel, ca și cînd ar pătimi din cauza unuia neasemănător, așa cum am mai spus. Și e afectat mai întîi ca *neasemănător*, iar, odată afectat deja, el devine

asemănător.

Mai avem, însă, și deosebirea dintre potență și act. Despre acestea vom vorbi acum, în general. Există, astfel, un subiect cunoscător, așa cum spunem despre un om că este cunoscător tocmai pentru că omul însuși e un cunoscător și că este, în potență, posesorul științelor. Pe de altă parte, noi numim cunoscător și pe cel care posedă o anume știință, ca, de pildă, gramatica. Fiecare dintre *acești doi cunoscători nu-și exercită*, însă, *virtutea într-unul și același mod*, ci primul pentru că *genul și materia* sa (ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη) sînt de un anumit fel, iar al doilea pentru că, *atunci cînd se hotărește* (ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς), el poate trece la exercițiul puterii sale relative la starea de cunoaștere, dacă nimic din afară nu îl împiedică, firește. În fine, al treilea e tocmai acela care cunoaște ceva în act și știe că acest lucru este A (τόδε τὸ Α). Primii doi sînt, prin urmare, cunoscători doar într-un mod potențial, dar unul din ei prin învățătură (διὰ μαθήσεως) și adesea schimbîndu-și starea într-una contrară, iar celălalt pentru că e deja în posesia senzației sau a gramaticii, dar nu în act, trecerea în act făcîndu-se în alt fel. De fapt, *pătimirea nu are loc « în genere »* ci ea e uneori o *distrugere anume, cauzată tocmai de contrariul său*, iar alteori este o *împlinire* (τὸ δι' σωτηρίᾳ) *a ceea ce există în potență* din partea a ceea ce există în act și îi este asemănător, și anume, așa cum potența însăși există mereu doar în raport cu actul (ὥς δύνάμεις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν). Astfel, cel care posedă o anume știință se naște ca urmare a unui act de contemplare, iar dacă acesta din urmă nu poate reprezenta o anumită schimbare (pentru că ea tinde mereu spre același și spre act) el este cel mult o cu totul *altă specie de schimbare*. De aceea, nu e bine

să se spună despre cel care gîndește, atunci cînd gîndește, că se schimbă, după cum nici despre cel care construiește, atunci cînd construiește. În consecință, procesul prin care, pornind de la starea de potențialitate, sîntem conduși spre act pe calea inteliecției și reflecției nu poate fi totuna cu «învățarea» ci trebuie denumit printr-un eponim diferit. În schimb, despre acela care învață pornind de la starea de potențialitate, adică despre acela care deprinde știința de la celălalt, aflat în act și care îl învață, trebuie să spunem ori că nu pătîmeste nici o afecțiune, cum am spus, ori că avem aici de-a face cu două feluri de schimbare: prima, care relevă de *schimbarea stărilor de privație* (τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις) și a doua, care relevă, dimpotrivă, de dobîndirea unor stări determinate (τὰς ἔξεις) și a unei anume destinații naturale. Prima schimbare a celui înzestrat în potență cu senzație e generată tocmai de genitorul acesteia, așa încît, deîndată ce va fi generată, cel înzestrat cu ea doar în potență va avea, abia astfel, o cunoaștere și o senzație determinate. Căci, din acest punct de vedere, senzația în act este asemănătoare cu contemplarea în act. Există, totuși, și o deosebire între acestea fiindcă, în cazul senzației, de pildă, factorul care produce trecerea în act provine din exterior, și anume, de la ceea ce se vede și de la ceea ce se aude și, tot așa, de la celelalte obiecte sesizabile. Cauza rezidă în faptul că senzația în act depinde de fiecare dintre aceste obiecte determinate ca și de actele corespunzătoare, cîtă vreme știința determinată este a celor universale (τῶν καθόλου). Iar universalele specifice se găsesc în sufletul nostru. Tocmai de aceea gîndirea specifică stă în puterea sufletului, și anume, de fiecare dată cînd vrea (ὅποτεν βούληται), pe cînd senzația nu

mai stă în puterea lui, ci e necesar să existe un obiect sesizabil. La fel se întâmplă, însă, și în cazul științelor care privesc obiectele sensibile – precum și al cauzelor lor – fiindcă fiecare dintre acestea își are obiectul printre cele sensibile, care sînt cu totul exterioare.

Despre toate astea vom avea prilejul să vorbim în altă parte. Să rămînă acum doar atîta stabilit, că *ceea ce există în potență nu se spune într-un singur mod*. Căci într-un fel angajăm potența în cazul unui copil despre care spunem că va fi apt să conducă o armată și în alt fel în cazul celui aflat în floarea vîrstei. Și tot așa stau lucrurile și cu sesizarea celor sensibile. Dar, pentru că *diferența dintre cele două feluri de potență nu are încă un nume*, deși s-a spus despre acestea că diferă și cum anume diferă, e necesar să ne folosim de «a pătîmii» și de «a (se) schimba» ca de niște denumiri apropiate. Deci, cel sensibil în potență este asemănător cu același [sensibil, dar] în act, cum am mai spus. Și el este mai întîi supus pătîmirii ca fiind neasemănător, dar, după pătîmire devine asemănător și este asemeni celui prin care a devenit astfel”³. (Sublinierile ne aparțin.)

Cum se vede-ca și în fragmentul din **Categorii** (citată mai sus) – , acest excepțional text reia diferența dintre Știința și Cognoscibilul luate „în sine” și, respectiv, știința și cognoscibilul (sau, mai bine: cunoscutul) determinate (luate „pentru sine”), diferență care impune, într-un mod analog, definirea a două tipuri, la rîndu-le diferite, de potențialitate: cea transcendentală, respectiv, cea apercceptivă. Primul criteriu al acestei esențiale diferențieri (fără nume, încă, la Aristotel) îl constituie natura genului (speciei) și a materiei (specifice) angajate (amîndouă și de fiecare dată) prin înseși aceste din urmă potențialități.

E ceea ce am încercat și noi să subliniem prin relațiile noastre de la (212) și (213). În consecință (așa cum reiese din text), atunci când e vorba despre potențialitate, Aristotel nu vorbește numai despre gen (și, deci, despre formă) ci și despre materie sau, mai bine (și într-o expresie sintetică), despre *compusul* formă / materie (luate, amîndouă, în mod universal) – F ().

Al doilea criteriu al diferențierii celor două tipuri de potențialitate rezidă – așa cum arăta și pasajul de mai sus din **Categorii** – , în aceea că actualizarea virtuții apercceptive depinde de *voința specifică a subiectului* – devenit, în consecință și la rîndu-i, *aperceptiv* – în vreme ce actualizarea virtuții transcendentele nu depinde de ea (și, ca atare, nici de subiectul apercptiv). Nu există nici un fel de *voință transcendentală*, adică una care să ne pună în situația de a dis-pune de *genul* Științei sau, totuna, de acela al Cognoscibilului. Dar, așa stînd lucrurile, urmează că *inițiativa actualizării transcendentalului nu ne aparține*, după cum nici aceea a învățării (adică a accesului la transcendental) și, mai ales, a declanșării și, deci, a originii (genezei) sale. În această privință, concludde Stagiritul, trebuie să presupunem mereu o afecțiune Exterioară (nu în sens spațial, evident) și Anterioară (nu în sens temporal, evident). Inițiativa aparține Maestrului (sau, în acest caz, Pedagogului, invocat, ulterior, sub alte zodii, de Clement Alexandrinul), care trebuie să fie Exterior și Anterior discipolului, într-un sens care depășește orice spațiu și orice temporalitate (specifice). Dacă Maestrul ar avea această natură – și, în genere, dacă el ar ține de o natură (oricare ar fi ea) – atunci, la rîndul său, el însuși ar trebui să presupună un alt Maestru (în raport cu care să fi fost un discipol), și așa la infinit. În fapt,

toate paradoxurile învățării se anulează reciproc în momentul în care Subiectul învățării nu mai este unul apercceptiv – în limitele căruia totul se reduce la o mișcare, *tauto-logică*, în fond, de simplă trecere de la potență la act – ci unul transcendental, cu totul diferit. Pentru că, de vreme ce inițiativa „transcendentală” nu mai poate aparține subiectului apercceptiv, capabil să se actualizeze după voie (dacă, evident, nimic exterior nu i se opune, precizează Stagiritul), atunci ea trebuie că aparține unui Subiect transcendental, „Exterior” chiar nouă înșine, în calitatea noastră specifică (adică naturală) de oameni. Altfel spus, Subiectul transcendental nu ne poate aparține (ca posesie) pentru că nu există, în fapt (și ca „dovadă”) nici o modalitate specială de a-l supune voinței noastre.

De aceea, credea același Stagirit, intelectul activ (sinonim al Subiectului zis ulterior „transcendental”) pare să „vină” de „undeva” din Cerul eternilor Zei, penetrînd și, deci, asumînd, deși (doar) temporal, corporalitatea. Dacă geneza cunoașterii ar releva de însăși voința noastră, atunci orice descoperire (geneză) științifică ar depinde (doar) de aceeași specială voință. Or, cum bine se știe, nimeni nu poate hotărî asupra clipei survenirii Noului (indiferent ce natură ar avea el) pentru simplul motiv că, în caz contrar, Noul însuși n-ar mai fi cu adevărat Nou ci, dimpotrivă, „ceva” deja (adică dinainte) știut și, în consecință, vechi. Actul creației nu poate constitui obiectul vreunei „meserii” (și cu atît mai puțin al unei îndeletniciri „filosofice”, deși se mai vorbește, astăzi încă, despre o presupusă „filosofie a creației”) fiindcă orice meserie e nu numai specifică (adică pre-determinată) ci și voluntară (adică pro-iectivă). Așa cum am văzut, însă, noi nu putem proiecta Noul de vreme ce noi înșine sîntem, mai degrabă, proiectați de El.

3. Afectare transcendențială și auto-afectare apercceptivă – Pentru a ne exprima într-un limbaj „pur” fenomenologic, am mai putea adăuga (drept concluzie) că afectarea noastră Anterioară – cea a ne-asemănătorului – privește (din nou) un fel anume de *Ur-Stiftung* (cu adevărat) transcendențială, adică Ceva care ne *pre*-determină cu totul, în vreme ce afectarea noastră anterioară – cea a asemănătorului – privește, de fapt, un fel anume de *Stiftung* (doar) apercceptivă, adică ceva care ne *de-termină* ca fiind deja *auto*-afecțați.

Diferența dintre Afectare și auto-afectare a putut crea o serie întreagă de confuzii în interiorul transcendentalismului. Se știe, astfel, că însăși constituirea subiectivității și, mai ales, a sferei care îi este proprii – *ipseitatea* – se întemeiază pe calitatea Timpului de a se auto-afecta. Orice fel de diferențiere **TE** a timpului reprezintă, într-adevăr, chiar efectul fenomenalizării Timpului **OP**. Astfel că, cel care e diferit este tocmai... identicul. Timpul **OP** se auto-a-fectează, așadar, prin e-fectul timpului **TE**. Dar asta nu înseamnă că Timpul ar avea, în acest context, un alt statut decât acela pur apercceptiv. De aceea, așa cum remarcă și Michel Henry, există o *fundamentală ambiguitate* în conceptul (auto-)afectării – ale cărei reziduuri pot fi constatate și la Heidegger în **Kant și problema metafizicii**, de pildă – , ambiguitate care ocultează diferența dintre auto-afectarea apercceptivă – cea care oferă doar un orizont specific – și Afectarea transcendențială – cea care ne oferă un orizont generic: „Prima este o receptivitate în reprezentare, a doua, în imanență [...] A recepta în primul sens înseamnă a crea

conținutul pe care îl receptezi, în așa fel încât creația acestui conținut să fie identică cu receptarea lui. A recepta în cel de-a doilea sens nu înseamnă a crea un conținut pe care îl receptezi, ci, dimpotrivă, a fi acest conținut, în așa fel încât acesta să nu fie în nici un fel exterior ființei care îl primește. Din acest motiv, ființa care receptează un conținut care nu îi e exterior ci identic, nu mai poate fi liberă în raport cu el, ci, dimpotrivă, îl receptează în mod pasiv ca pe ceva care nu mai depinde de el însuși și pe care nu l-a creat, așadar, ca pe ceva increat”⁴.

Există, deci, o *di-ferență* fundamentală între acțiunile (aperceptive) zise „conștiente” – cele care, cum am remarcat, ne afectează în mod direct sub forma, devenită curentă astăzi, a unei *a-ferențații inverse*, adică a unei *auto-ferențații* sau a unei *auto-(di)-ferențieri* – și Afecțiunile (transcendentale) zise „Supra-conștiente” (termenul de „Supra” vizează aici, ca de obicei, calitatea „zenitală” a Înălțimii) – cele care, evident, nu pot fi tematizate decît prin *in-ferență* sau, mai bine prin *inter-ferență* dintre mai multe *pro-iecții* apericeptive *di-ferite*. O asemenea fundamentală diferență are drept consecință imediată faptul că acțiunile *noastre* apericeptive (cele care stau în puterea noastră, deci) nu afectează decît într-un mod indirect propria noastră „esență transcendentală”, pentru a spune astfel. Și nu e numai cazul acesteia.

3.1. Diferența dintre mișcările volitive și actele naturale – Unul dintre cele mai concludente pasaje care vorbesc despre diferența dintre (auto-)afecțiunile „aperceptive” și (proto-)afecțiunile „transcendentale” e cel din *Metafizica IX*, 6, 1048b, 18-32. Îl vom reda ținînd cont de comentariile (inclusiv alegerea de text a) lui R.

Brague ⁵ : „Pentru că, printre acțiuni (τῶν πράξεων), niciuna dintre cele ce au o limită nu constiuie un scop în sine, ci ele relevă, mai degrabă, de mijloacele ce privesc un asemenea scop (περὶ τὸ τέλος) – în raport cu faptul de a slăbi, de exemplu, cura de slăbire e ceva de acest fel – și pentru că asemenea mijloace, de fiecare dată cînd (ὅταν) fac să slăbească, deși sînt în mișcare, nu sînt rezultatele în vederea cărora mișcarea [se produce], aceste mijloace înseși nu reprezintă o acțiune, în orice caz nu o acțiune perfectă. Într-adevăr, o atare acțiune nu este un scop. Doar mișcarea în care scopul e imanent reprezintă cu adevărat o acțiune. De pildă, în același timp (ἅμα, iar nu ἄλλα – corectură operată de Bonitz – n.n.) vedem și am și văzut, concepem și am și conceput, gîndim și am și gîndit, dar nu putem, în schimb, să învățăm și să fi învățat deja, nici să ne însănătoșim și să fim sănătoși deja. Putem, de asemenea, să trăim bine și să fi trăit deja bine, să gustăm fericirea și să fi gustat deja fericirea. Trebuie, oare, ca în toate acestea din urmă să existe o oprire la un moment dat, așa cum se întîmplă în cura de slăbire? În realitate, nu există nici un punct de acest fel: trăim și am și trăit. Tocmai de aceea, unele dintre aceste procese trebuie denumite mișcări, altele, acte. Căci orice mișcare este imperfectă, precum slăbirea, studierea, mergerea, construirea. Acestea sînt mișcări incomplete. Într-adevăr, nu putem, în același timp, să mergem și să fi mers deja, să construim și să fi construit deja, să devenim și să fi devenit deja (οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν) și nici să ne mișcăm și să ne fi mișcat deja (κινεῖται καὶ κέκίνηκεν)“⁶.

Prima constatare (corectă, dar, cum vom vedea, parțială) pe care fragmentul nostru ne sugerează s-o facem e cea după care, la fel ca și în alte pasaje din

Metafizica, Aristotel ține să sublinieze aceeași binecunoscută mutualitate dintre prezent și perfect – mutualitate ce transpare din alternanța în text a celor două timpuri verbale (de fapt: a unui timp și a unui aspect) – o alternanță (de astă dată, însă) *vis-à-vis* de act și, respectiv, de mișcare. În acest fel comentează fragmentul nostru și R. Brague⁷ (spre deosebire de J.-L. Ackrill, care vede în „cuplarea” prezentului cu perfectul o „gravă confuzie”...). Nu este, credem, cazul să mai revenim asupra acestui subiect (prea complicat, totuși, pentru filosofii insulari), pe care noi l-am dezbătut deja în detaliu (mai sus). De altfel și, oarecum, chiar împotriva lui Brague, adevăratul subiect al textului nostru nu e concomitența (simultaneitatea) dintre prezent și perfect ci, dimpotrivă, *diferența* pe care această concomitență (simultaneitate) însăși o poate determina între actul perfect și mișcarea imperfectă. Din acest motiv, sensul ultim al pasajului în cauză (cel care, așa cum vom vedea, coincide și cu intenția autorului) scapă, în cele din urmă, lui Brague (atent doar la criteriile definirii actului și perfecțiunii sale): „Esențialul, dacă există cu adevărat, rezidă în adverbul *hama*, care unește prezentul cu perfectul, acțiunea și scopul”⁸.

A doua constatare pe care sîntem ținuți, prin urmare, s-o facem e aceea că finalul pasajului nostru conține o serie întreagă de ocurențe ale „perechii” prezent / perfect, care, în mod aparent (cel puțin), demonstrează tocmai contrariul unei asemenea concomitențe (simultaneități). Între acestea, cea a lui γῆγνεται și, respectiv, γέγονεν pare să infirme în mod explicit ceea ce se spusese deja în aceeași **Metafizica**, III, 4, 999b, 6 și urm., unde, ne reamintim, perfectul

(aspectual al) lui „a deveni“ – „[cel] (deja) devenit“ – era condiția prealabilă de existență a prezentului (temporal al) lui „a deveni“ însuși. Ceea ce, se pare din nou, nu e cazul aici. Să fie, deci, vorba de o scăpare sau, mai grav, de o schimbare de atitudine în măsură să determine o contradicție în ***Corpus Aristotelicum***? Oricare ar fi răspunsul (pe care, evident, vom încerca să-l căutăm în cele ce urmează), nu putem ignora mai sus pomenita diferență dintre actul perfect (în care perfectul însuși predetermină și, într-un sens, „coincide“ cu prezentul) și mișcarea imperfectă (în care perfectul nu coincide niciodată cu prezentul).

3.2. Dislocarea principiului actualizării – Că există, într-adevăr, mișcări al căror scop imediat nu coincide cu scopul lor mediat e ușor de acceptat. E suficient să ne gândim, bunăoară, la sănătate (exemplu la care revine mereu Stagiritul), pe de-o parte, ca un scop mediat și cura de slăbire, cura de aer sau cura de mare, pe de altă parte, ca scopuri imediate. Faptul de a ține un anume regim alimentar sau acela de a înota nu are, ce-i drept, nimic de-a face (în mod direct) cu modificarea (între altele, a) compoziției sîngelui. Și, totuși, toate acestea „con-cură“ la atingerea scopului final. De aceea, mișcările zise „imperfecte“ (din punctul de vedere al scopului final „perfect“), au, în cele din urmă, un sfîrșit (care constă, desigur, în însăși atingerea scopului). În asemenea cazuri, există întotdeauna, așa cum mai remarcă Aristotel, un punct de oprire.

O simplă analiză a mișcărilor „im-perfecte“ demonstrează, însă, că, departe de a contrazice doctrina aristotelică „standard“ asupra mișcării (conform căreia mișcarea însăși, de orice fel ar fi ea, are mereu un *télos*

al ei care o pre-determină), ele angajează *télos*-ul într-un cu totul alt mod decît o fac actele. Mai precis, mișcările de acest gen angajează *télos*-ul de două ori: o dată direct (ca finalitate intrinsecă), altă dată indirect (ca finalitate extrinsecă). Asta înseamnă că există (totuși) o *simultaneitate* între prezentul și perfectul intrinsec al unei mișcări imperfecte și o *succesiune* între prezentul și perfectul extrinsec al aceleiași mișcări imperfecte. Pentru a sesiza mai bine această dis-locare a perfectului, ar trebui să abordăm frontal problema criteriului fundamental de diferențiere a mișcărilor imperfecte de actele perfecte. Un exemplu bine ales e, de aceea, singurul în măsură să tranșeze în această privință. Exemplul de mai sus, care face din diferitele tipuri de cure un mijloc de atingere a sănătății, nu poate, încă, lămuri dificultatea. Într-adevăr, chiar și înnotul constituie, de fapt, un fel de mișcare imperfectă, pentru care trebuie mobilizate alte (multe) mișcări, la fel de imperfecte, precum coordonarea brațelor și picioarelor, reglarea respirației, orientarea privirii etc. etc. Tocmai de aceea, în acest caz nu vom putea spune că există o autentică simultaneitate între prezent și perfect. Abia mergînd pînă la capăt *într-un mod regresiv*, vom ajunge la niște mișcări (cu adevărat) perfecte (în care prezentul „coincide“, practic, cu perfectul), din care se compun (abia) mișcările imperfecte. Or, ceea ce vrea să spună aici Stagiritul e tocmai faptul că *aceste din urmă „mișcări“ perfecte sînt niște acte*, precum vederea, respirația etc. etc. (În ce măsură toate aceste acte vor fi ulterior trecute în inventarul unui corp-automat, aceasta se va vedea abia odată cu Descartes, cînd automatul va deveni un analogon al... perfecțiunii, dacă nu cumva perfecțiunea însăși)

Criteriul „coincidenței“ dintre prezent și perfect e, în consecință, tocmai acela care poate răspunde de clasificarea *tipurilor de actualizare* în mișcări (imperfecte) și acte (perfecte). Mai mult, pentru că „prezența“ perfectului în prezent denotă de însăși prezența principiului actualizării în unul și același prezent, urmează că prezența sau absența principiului actualizării în cel care se mișcă reprezintă criteriul fundamental al deosebirii între mișcări și acte. Ceea ce constată și Aristotel în capitolul imediat următor. Astfel, reluînd cîteva dintre cazurile de mai sus referitoare la mișcările „imperfecte“ – a (se) însănătoși, a construi – Stagiritul înțelege să concludă acum că „la fel stau lucrurile pentru toate ființele al căror principiu de generare (ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως) se găsește în afara lor“⁹. În schimb, „cît privește ființele care au în ele însele principiul actualizării, ele vor fi niște potențe de un alt fel, în virtutea propriei lor naturi“¹⁰. În această privință, cel mai concludent exemplu pe care îl dă Aristotel e cel la care s-a oprit (deloc întâmplător) și Heidegger în ***Despre conceptul și esența...*** Îl vom reda, prin urmare, în „traducerea“ lui Heidegger însuși: „Dar pentru unii (gînditori), φύσις și, deci, și natura-de-ființă a ceea ce ființează provenind de la φύσις se arată ca și cum ea ar fi, în orice lucru, ceea ce există din capul locului și ceea ce este, în sine, lipsit de orice constituție; potrivit acestui fel de a gîndi, φύσις-ul patului este lemnul, iar cel al statuii este bronzul. Acest lucru vrea să spună, după expunerea lui Antiphon, că atunci *cînd cineva îngroapă un pat în pămînt și el putrezește atît de mult încît din el răsare un vlăstar, atunci (din acesta) nu se naște un pat, ci lemn* (s.n.); așa se face că ceea ce a fost impus potrivit unei reguli și unei priceperi [caracterul de pat

impus lemnului] este, ce-i drept, ceva existent, dar existent numai în măsura în care s-a adăugat; însă natura-de-ființă rezidă în aceea (în φύσις) care, dealtfel, rămîne neschimbată, strînsă laolaltă în tot ceea ce «parcure» ea¹¹.

Cum se vede, distincția dintre mișcările imperfecte și cele perfecte constituie încă o modalitate de definire a diferenței fundamentale (pentru Aristotel, cel puțin) dintre natură și artificiu, o distincție care privește, prin urmare, statutul **Fizicii** însăși. Din acest motiv, nu e deloc surprinzător să regăsim în aceeași **Fizica** un pasaj care reia, practic, definirea aceluiași mai sus invocat criteriu de diferențiere între mișcările imperfecte și cele perfecte.

Pentru consecvență, vom reda textul în varianta lui heideggeriană: „unele [lucruri] își au ἀρχή-ul într-o altă ființare și îl primesc deci din afară, cum ar fi de pildă casa și orice alt obiect confecționat; celelalte lucruri își au însă, ce-i drept, ἀρχή-ul în ele însele“¹².

3.3. Coincidența transcendental-aperceptivă dintre *arkhê* și *tékhnê* – Dar nu atît această diferențiere între succesiunea lucrurilor naturale și a celor artificiale – dimpreună cu mișcările lor proprii, specifice – ne interesează aici ci, mai degrabă, un anume tip de lucru și, respectiv, mișcare în care diferențierea dintre natură și artificiu survine ca *simultaneitate*. E, desigur, destul de simplu să urmărim (în succesiune) distincția dintre vederea noastră naturală (ca act perfect) și pre-vederea noastră artificială (ca mișcare imperfectă). Mai greu e, însă, să definim acel „lucru“ și acea „mișcare“ în care e-fectul *artificiului* nostru vizează tocmai a-fectarea *naturii* noastre. E ceea ce se întîmplă

în cazul mișcării (?) de însănătoșire, pentru că ea se constituie, pe de-o parte, ca e-fect al unei medicamentării (artificiale), iar, pe de altă parte, e-fectul acestui artificiu este, el însuși, cel care ne a-fectează în calitatea noastră de ființe... naturale. Sau, altfel spus, *auto-afectarea noastră a-perceptivă are e-fect asupra a-fectării noastre transcendente*. În acest caz (și din nou, dacă e să ne reamintim de raportul dintre auto-a-fectare și medio-pasiv), e-fectul e, în cele din urmă, un auto-a-fect.

3.3.1. Paradoxul ca auto-afectare a-perceptivă

– Trebuie să precizăm, totuși, un fapt ce rămîne mereu determinant aici, anume, acela conform căruia „coincidența” dintre auto-afectarea a-perceptivă și afectarea transcendentală nu presupune în nici un caz identitatea dintre a-percepție și transcendental (sau pe aceea dintre realitățile pe care acestea din urmă le presupun), ci doar unica (deși parțială pentru că dis-locata încă) șansă ce i se oferă omului de a putea să(-și) a-fecteze (a-perceptiv) propriul său gen (transcendental). De altfel, tocmai exemplul aristotelic al însănătoșirii, în care *cele două tipuri de potență – a-perceptivă și transcendentală – apar simultan în una și aceeași ființă* (care este omul), poate constitui un argumentul fundamental împotriva unei asemenea confuzii. Iată ce remarcă Stagiritul în această privință: „cineva ar putea să devină de la sine și pentru sine (punctul-de-pornire și puterea-de-a -dispune-de...) elementul originar al «sănătății» și totuși să fie, totodată, și medic; cu toate astea el are pricepere medicală *la sine* nu în măsura în care se însănătoșește, ci, în acest caz, s-au întîlnit laolaltă în același om faptul de a fi medic și faptul de a se însănătoși. Așa se face că cele două

laturi sînt de fiecare dată separate una de cealaltă“¹³. Acest pasaj îşi are corespondentul aproape perfect în **Metafizica** : „Cazul este asemănător cu acela care priveşte sănătatea: nu poate fi redat totul sănătăţii prin medicină sau prin hazard fiindcă există un singur lucru care are această posibilitate, şi anume, ceea ce este sănătos în potenţă“¹⁴.

Chiar dacă agentul şi pacientul se constituie în una şi aceeaşi persoană – cum se şi întîmplă în cazul *medicului* (în calitatea lui de a fi, de astă dată, *propriu său pacient*) – există, totuşi, aşa cum rezultă şi din cele de mai sus, o diferenţă între *agentul* însănătoşirii şi *principiul* însănătoşirii. Mai mult, dacă e să respectăm cu adevărat orientarea teoretică generală a aristotelismului, ar trebui să adăugăm deîndată că determinarea corectă a acestei (în general ignorate) diferenţe între mişcările imperfecte şi actele perfecte are o importanţă ontologică nu mai puţin fundamentală pentru că ea e singura în măsură să prevină apariţia *paradoxelor*. Într-adevăr, *auto-re-ferenţierea* e întotdeauna posibilă (şi, ca atare, de neocolit) în cazul apercepţiei, a cărei actualizare coincide tocmai cu obiectul ei perceptiv – , fiindcă *re-ferinţa* este, în fond, un alt *mod de a itera di-ferenţa*. Iterarea *di-ferenţei* coincide cu *re-iterarea* însăşi. Am putea, prin urmare, spune că *re-ferinţa este*, de fapt, *însuşi pro-dusul di-ferenţei* şi, invers, că orice mod de *re-ferenţiere* coincide, în cele din urmă cu un mod anume de *pro-ducere*, adică cu un fel de τέχνη. Experienţa noastră aperceptivă nu ne oferă, deci, o „Ferinţă“ transcendentală unică (şi, deci, univocă) ci doar produsul de-*calat*, adică de-*dublat* al diferenţei sale în raport cu transcendentalul. Ceea ce revine la o „simplă“

re-ferință. Or, transcendentalul nu poate fi „simplu“ *re-ferit* (cel puțin de noi, oamenii) pentru că el se constituie în posibilitatea originară (*Ur-Stiftung*) a oricărei *re-feriri*. De altfel, „Ferirea“ transcendentală se face nu *de* (către) noi ci *prin* noi. Abia diferența dintre diferitele instituiți apercetive (*Stiftungen*) ale transcendentalului face ca referința să poată fi (astfel) determinată. Altfel spus, instituirea transcendentală nu se poate lua pe sine însăși ca obiect (și, ca atare, nu se poate niciodată *auto-re-feri*) pentru că transcendentalul nu este reductibil la un (ca) obiect. Atunci cînd credem că putem „raționa“ *asupra* posibilității proiecțiilor noastre, ceea ce avem cu adevărat în vedere prin însăși această atît de umană *voință proiectivă* este de fiecare dată o apercetie și nicidecum un transcendental. Medicul nu e „cel care se vindecă pe sine“ ci doar acela care e *în posesia tehnicii* necesare ocazionării (iar nu cauzării) procesului de însănătoșire.

3.3.2. Mișcările *kath' autón* și actele *en heautô*. A opta ocurență inedită a lui *hó pote (OP)* – Ar trebui, poate, cercetat mai îndeaproape care a fost impactul intelectual al acestei arte care e medicina asupra tînarului (și nu numai tînarului) Aristotel. Reamintim, între multe altele, că exemplul crucial care a determinat specificul reflexiei aristotelice privitoare la problema Ființei, cel care ilustrează cel mai bine relația de tip *pròs Hén*, unde *Hén* desemnează Ființa însăși (ca un veritabil sinonim), este cel care pune în evidență multiplele semnificații ale termenul „medical“. Exemplul acesta a declanșat ulterior interesul medievalilor (în speță, cel al lui Toma din Aquino) pentru problema ontologică a analogiei de tip *ad Unum* – *analogia entis* – , contribuind, în acest fel, la clarificarea problemei

subalterne a întemeierii și, deci, posibilității discursului filosofic.

De aceea, poate că nu e întâmplător că cele mai semnificative dintre confirmările diferenței dintre ceea ce noi am numit „transcendental“ și, respectiv, „aperceptiv“ se înscriu tocmai în perimetrul medicinei. Lucru care nu i-a scăpat lui Heidegger. Remarcile autorului excelentului studiu care este *Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ* sînt cu atît mai importante cu cît diferența dintre, de pildă, Viitorul transcendental și, respectiv, viitorul apercceptiv (cel care depinde de rezoluția devansantă – *vorlaufende Entschlossenheit* – și, în consecință, de *voință*) nu transpare foarte clar din textul lui *Sein und Zeit*. Din acest motiv, probabil, Heidegger a revenit în forță asupra problemei filosofice a voinței (și a repercursiunilor sale asupra destinului metafizicii occidentale) pe marginea unor texte devenite (între timp) celebre – cele ale lui Fr. Nietzsche. Am putea chiar adăuga că această diferență va fi pe deplin confirmată, asumată și, apoi, invocată de Heidegger abia după momentul a ceea ce el a definit a fi (pentru el însuși) *die Kehre*. O diferență care a luat curînd forma aceleia dintre adevăratul *arkhê* (transcendental) și ceea ce a devenit el (printr-o „derelicțiune“ apercceptivă) în epoca modernă, și anume, *tékhnê*.

Comentariul heideggerian referitor la mai sus pomenitul exemplu aristotelic al însănătoșirii e, din acest motiv, foarte important și pentru ilustrarea cîtorva importante clarificări survenite chiar în fenomenologia contemporană: „Aristotel, fiul unui medic, întrebuințează adesea, chiar și în alte situații, exemple din practica medicală. Aici el are în vedere cazul unui medic ce se tratează singur și izbutește să se însănătoșească. Se

îngemănează aici, într-un chip specific, două tipuri de mobilitate: ἰατρεις, adică tratamentul medical ca τέχνη, și ὑγίαισις, adică însănătoșirea ca «φύσις». Pentru cazul avut în vedere – al medicului care se tratează singur – , cele două mișcări sînt în una și aceeași ființare – în acest om anume. Acest lucru este valabil chiar și pentru fiecare ἀρχή în parte a celor două «mișcări». «Medicul» are *în sine*, ἐν ἑαυτῷ, arheul însănătoșirii, dar nu-l are καθ' αὐτόν, adică potrivit sie însuși în măsura în care este *medic*. Nu faptul de a fi medic este puterea inițitoare de a dispune de însănătoșire, ci faptul de a fi om, și aceasta numai în măsura în care omul este un ζῷον, o viețuitoare care nu trăiește decît în măsura în care «*are un corp*». Obișnuim dealtfel să spunem: «natura» sănătoasă, rezistentă, este punctul-de-pornire propriu-zis al însănătoșirii și puterea-de-a-dispune-de însănătoșire; fără această ἀρχή, orice tratament medical este zadarnic¹⁵.

Relativizarea „principiului” mișcărilor imperfecte (adică aperceptive, cum este și acela al tehnicilor medicale) merge, la Aristotel, chiar mai departe. Și pe bună dreptate, pentru că există, arată Stagiritul, și însănătoșiri al căror „principiu” îl constituie tocmai... hazardul. (De altfel, multe dintre leacurile omenirii sînt produsul acestui hazard, semn că, într-adevăr, nu avem, noi înșine, putere *directă* asupra vieții.) Dar iată, în acest context, și pasajul celei de-a opta ocurențe inedite a lui **OP**. El este precedat de o importantă remarcă menită să reamintească faptul (subliniat deja în principiu mai sus) după care și cele două contrarii avute aici în vedere – sănătatea și boala – cad, de fapt, sub unul și același gen: „Într-adevăr, contrariile au, într-un anume sens, aceeași specie formală (τὸ αὐτὸ εἶδος). Căci esența

privației este chiar o esență opusă, așa cum sănătatea este esența bolii, fiindcă abia prin absența sănătății se manifestă și boala“¹⁶. Din această perspectivă, boala se reduce, practic, la efectul diferitelor *privații* posibile ale principiului sănătății. Viața însăși și metabolismul – adică „mișcarea“ (în fapt: *actul*) – ei nu reprezintă nicidecum efectul unei simple „translații“ (orizontale) a materiilor sale ci, dimpotrivă, ea se constituie ca afectul actualizării principiului vital în (sau, încă mai bine: *prin*) diferitele sale materii. Viața nu „are“ un principiu vital; *viața este chiar actualizarea principiului vital*. Cu alte cuvinte (și pentru a spune astfel), ea este un fel de „mișcare“ doar în măsura în care mișcarea însăși semnifică, în acest context, diferențierea unei actualizări. Fiindcă, așa cum am văzut, orice actualizare reprezintă o diferențiere. Din acest motiv (și cum am mai arătat), „Ferența“ cardinală („zenitală“) a vieții nu poate, totuși (și din păcate pentru noi), face abstracție de corporalitatea *sa*, cea care se con-stituie prin chiar această di-ferențiere. Dar și invers (și ca o răscumpărare), orice proces de diferențiere presupune, totuși, o „Ferențiere“. Chiar și în situația în care procesul însuși e produsul... hazardului. Ajungem, astfel, la deja anunțata ocurență a lui **OP**: „Dacă sănătatea e produsă prin tehnica medicală, atunci cauza eficientă, adică principiul motor al sănătății îl constituie specia formală (τὸ εἶδος) care rezidă în sufletul medicului (ἐν τῇ ψυχῇ); dacă sănătatea este produsă, însă, întîmplător, atunci cauza ei reprezintă ceea ce constituie principiul unei realizări, luate ca Una nediferențiată (ἄπὸ τοῦτοῦ ὅποτε τοῦ ποιεῖν ἄρχει), din partea celui care o face printr-o tehnică anume, întîmplătoare“¹⁷.

Să constatăm, mai întîi, că, respectînd diferența

pe care o face în **Categorii** (și nu numai) între genul „transcendental“ și specia „aperceptivă“ – diferență în virtutea căreia sufletul nostru este doar posesorul speciilor cognoscibile și nicidecum al Cognoscibilului însuși – , Aristotel se folosește pentru a desemna principiul (aperceptiv) al însănătoșirii – acela care se găsește în posesia medicului și, ca atare, în sufletul lui (aperceptiv) – de termenul, deja consacrat, de „specie“ (formală) – τὸ εἶδος (ὡς καθόλου). Ceea ce constituie, evident, o binevenită confirmare a interpretărilor noastre. Să subliniem, apoi, faptul că vindecarea printr-un hazard de tip **OP** (pentru a spune astfel) demonstrează că principiul „transcendental“ (pentru că unic) al vieții nu are, totuși, nevoie de acțiunea principiul „aperceptiv“ al însănătoșirii (care rezidă în sufletul – de asemenea aperceptiv – al medicului) pentru a se putea, el însuși, actualiza. Învăluirea **OP** – adică cea „ocrotitoare“, „mîngîietoare“ – a vieții privește nu numai tehnicile medicale ci chiar și însănătoșirile mai mult sau mai puțin accidentale. Principiul învăluirii **OP** este atot-prezent, indiferent de diferențele aperceptiv-transcendentale sau accidentale ale însănătoșirii.

Ce-i drept, spunem „principiul învăluirii“ printr-un abuz de limbaj fiindcă există, cum am văzut la **(185)**, **(186)** și **(196)**, un „principiu“ ne-generic ce însoțește „principiului“ tuturor învăluirilor generice – care este **OP** – , „principiu“ *contrar* celui al învăluirii însăși, împreună cu care, abia, se împlinește *schema transcendentală ne-generică a paronimiei paronimiei*. Fiindcă schema transcendentală ne-generică trebuie să cuprindă cîte un analogon pentru fiecare dintre „termenii“ ce compun schema transcendentală *generică* a paronimiei: forma (generică) și materia (ne-generică), luate într-un mod

universal. Or, se vedește că cele două subiecte angajate pînă acum prin **OP** – subiectul aperceptiv și, respectiv, Subiectul transcendental – sînt tocmai sufletul (aperceptiv), respectiv, Sufletul (transcendental) al omului viu. În pasajele citate mai sus, Stagiritul afirmă clar tocmai aceasta, anume, că „(ne)locul“ speciilor (formale) medicale îl constituie sufletul aperceptiv al medicului, ceea ce, prin analogie, înseamnă că locul formelor (generice) medicale îl constituie Sufletul transcendental „al“ aceluiași medic. De unde urmează:

(214) $s () \sim kath' autón,$

respectiv:

(215) $S () \sim en heautô,$

relații care relevă de caracteristicile fundamentale ale sufletului aperceptiv, respectiv, de cele ale Sufletului transcendental. (Cu toate astea, chiar într-un context strict sinonimic, mai precis, în raport cu multiplicitatea unor forme sinonime – cum sînt cele intelectual-aperceptive, de pildă – , sufletul aperceptiv – care constituie, totuși, o unitate focală de semnificație aperceptivă pentru toate formele specifice – trebuie redat prin majusculă.) Sufletul aperceptiv însuși devine cu adevărat un *pròs hén* al tuturor speciilor (formale), iar Sufletul transcendental devine un *pròs Hén* al tuturor formelor (generice). Am putut astfel detecta (deocamdată) *principiul de ordin formal, dar ne-generic al schemei transcendentele* – **Sufletul** (aperceptiv sau transcendental) – , singurul în măsură să stea alături de contrariul său ne-generic (de ordin material), care este **OP** însuși.

NOTĂ – *Les temps modernes* sau Despre manipularea apercectivă a vieții transcendente
– Și totuși, pînă unde poate ajunge să influențeze (medical) apercepția sau, de ce nu, hazardul **OP** principiul transcendental al vieții sănătoase? Sau, altfel spus, în ce măsură o instituire apercectivă poate să se întoarcă asupra propriei sale instituirii transcendente? Odată detectată Originea apercepțiilor, s-ar putea crede că Originea însăși poate fi manipulată. Ceea ce ar însemna că omul poate avea putere apercectivă de viață și de moarte asupra propriei sale vieți și morți transcendente. Pentru Aristotel, exista (încă) un criteriu fundamental de diferențiere între cele două tipuri de instituire (care, credem noi, rămîne și astăzi valabil). El ne e oferit prin *semnificația survenirii timpului* în cadrul *mișcărilor im-perfecte*, respectiv, în acela al *actelor perfecte*. În cazul mișcărilor im-perfecte, *télos*-ul nu e, simultan, în act cu primul moment al survenirii lor, în vreme ce, în cazul actelor perfecte, *télos*-ul e prezent încă din primul moment al survenirii acestora. Mișcările im-perfecte decurg în timp sau, mai precis, coincid cu temporalitatea însăși, în vreme ce actele perfecte nu cunosc nici un timp „în“ care ele se „desfășoară“. Există, deci, o succesiune temporală în mișcările a căror origine e apercectivă, dar nu mai există nici o succesiune în actele a căror Origine e transcendentală.

Atingerea unui scop necesită, ce-i drept, (s)curgerea unui timp anume, dar atingerea scopului unui act nu mai necesită nici un timp. Pentru a ajunge în pădure e nevoie de timp, dar pentru a o vedea (chiar de la distanță) nu e nevoie de nici un timp. Vedem sau nu vedem și între acestea două nu există nici un

intermediar și, în consecință, nici un timp. *Mișcările im-perfecte nu sînt altceva decît modalități temporale de dis-locare a actelor perfecte.* În aceasta rezidă însăși esența animalității noastre – *mobilitatea (succesivă) a ceea ce este (simultan) imobil.* Ceea ce se vede trebuie să fie și o atingere... Sau, invers, atingerea trebuie să fie și o vedere... *Animalul constituie, astfel, efectul dis-locării unei plante.* Asupra acestor probleme vom mai reveni. *Perfecțiunea actului pre-determină propriul său prezent.* Vederea re-prezintă, de aceea, e-fectul perceptiv al unei a-fectări transcendente. Fiindcă, subliniază Aristotel, nu depinde de noi ce vedem. Există cîteva asemenea acte perfecte, care ne afectează într-un mod originar: nașterea și moartea, bunăoară. Or, timpurile moderne au încercat să se înstăpînească (aperceptiv) tocmai asupra aceste din urmă acte (afectări) transcendente.

E ceea ce Heidegger numește ultima formă istorială a confuziei dintre ἀρχή și τέχνη: „Τέχνη poate doar să vină în întîmpinarea lui φύσις, poate să sprijine mai mult sau mai puțin însănătoșirea; însă, în calitate de τέχνη, ea nu poate niciodată să înlocuiască pe φύσις și să devină, în locul ei, ἀρχή-ul *sănătății* ca atare. Aceasta nu s-ar putea întîmpla decît atunci cînd viața ca atare ar deveni un «lucru făcut», care poate fi produs «pe cale tehnică»; însă în aceeași clipă ar înceta să mai existe sănătatea, precum și nașterea și moartea. Uneori lucrurile arată ca și cum omenirea modernă s-ar precipita către această țintă: ca *omul să se producă pe sine însuși pe cale tehnică*; cînd va reuși acest lucru, omul se va fi aruncat în aer pe sine însuși, adică *esența sa concepută ca subiectivitate*, în acel aer în care ceea ce e cu totul lipsit de sens este socotit a fi singurul «sens» și în care

menținerea acestei inversiuni apare a fi «înstăpînirea» omului asupra globului pămîntesc. Astfel «subiectivitatea» nu este depășită, ci doar «calmată», găsindu-și repaosul în «progresul etern» al unei «*constanțe*» asiatice; în comparație cu φύσις – οὐσία, aceasta rezeșează neesența extremă¹⁸.

Acest extraordinar text, scris, să nu uităm, în 1939, adică tocmai înainte de marea conflagrație cu adevărat mondială – cea care a însemnat nu numai împlinirea din punct de vedere „orizontal-aperceptiv“ a ek-stazei (*i.e.* exploziei) euro-americanizării φύσις-ului la scara societății planetare ci și (mai ales) împlinirea „vertical-aperceptivă“ a momentului de înstăpînire asupra survenirii φύσις-ului însuși, ca ek-stază (*i.e.* explozie, la propriu și la figurat) a Atomului (Unului) primordial într-un Multiplu cu totul ne-generic – are, încă, o valoare premonitoare. Fiindcă astăzi abia – odată cu sintezele organice, protezarea corpului uman, ingineria genetică, băncile de foetuși, industria eutanasiei, multiplicarea clonată și, la un nivel mult mai general, cu re-construcția realității „noastre“ virtual-aperceptive – înstăpînirea aperipectivă asupra transcendentalului e pe cale de a se împlini.

Cea mai mare pierdere pe care o asemenea orientare mentală o poate cauza omului viu este, în termenii lui Heidegger, ignorarea propriei (și, încă: autenticei) sale Subiectivități (transcendentale). Pentru că, de vreme ce Subiectivitatea sa aperipectivă va putea fi (foarte curînd, probabil) re-făcută prin reiterarea unor „trans-planturi“ ce pot merge chiar pînă la „trans-ferarea“ memoriei sale celei mai „intime“ – ca și (pînă la urmă) a timpului însuși (care, în acest fel, nu mai poate fi unul cu adevărat propriu) – , posibilitatea de a depăși

orizontul apercptiv al acestei temporalități – angajat și limitat în calitatea lui de in-definită și, ca atare, intra-temporală de simplă proiecție – prin (re)tematizarea „Ferenței“ din (prin) orice diferență, e cu totul ocultată prin chiar ocultarea sensului acestei din urmă diferențe. Or, paronimia analogică a Sufletului transcendental e (în fond) mascată de falsa paronimie a Sufletului apercptiv (în fapt, de cele mai multe ori, o simplă sinonimie). Fiindcă oricâte experiențe formale „diferite“ ar avea Sufletul nostru apercptiv, el nu poate, totuși, scăpa de uni-formitate (și, prin urmare, de una și aceeași sinonimie). Uniformitatea (sinonimică) apercptivă (cea care, așa cum am văzut, ocultează *di*-ferența și, ca atare, și *di-Ferența*) „ucide“ singularitatea (paronimică) transcendentală. „Sfârșitul“ diferenței (pe care, cum se vede, epoca noastră post-modernă îl pregătește cu insistență apercptivă) e cu adevărat periculos nu atât pentru efectele sale (uni-formizatoare) la nivel „fenomenal“ ci, dimpotrivă, tocmai pentru că fenomenalitatea însăși riscă astăzi să nu mai aibă nici un fel de relație „cu un singur termen“ cu însăși afectarea Originii sale transcendente. De aceea, sfârșitul acestei diferențe afectează „Ferența“ însăși, iar aceasta revine la ocultarea faptului esențial că diferența reprezintă efectul unei actualizări și nu acela al unei manipulări. Or, adevărul ține, la rându-i, de dezvăluire (actualizare) și nu de manipularea a ceea ce este la în-de-mână. El nu se reduce la o realitate subzistentă.

Mai mult, premonitorul text al lui Heidegger (care are, surprinzător, nu numai o semnificație pur filosofică ci și una... politică) sugerează *mutualitatea dintre această dezvoltare apercptivă a civilizației occidentale post-moderne și civilizația asiatică a voinței apercptive*

de manifestare, mutualitate anunțată deja în vremea sa prin axa (devenită simbolică) Berlin-Tokio (Occident-Orient). Nu e vorba aici de o conversie în ea însăși (înspre Răsărit) a săgeții timpului civilizației occidentale („orientată“ spre Apus), pentru că atingerea Orientului se realizează acum prin maxima expansiune (înspre Apus) a... Occidentului. În momentul redactării textului despre *phýsis*, Heidegger realizase, deja, anvergura unui angajament titanesc – acela al generalizării modernității ca mobilizare generală –, un angajament care reușise, pentru o clipă, să-l seducă și pe el.

4. A fi în Timp și A fi în Suflet. A șaptea ocurență a lui *hó pote* (OP) – Am ajuns, așadar, la o întrebare stînjenitoare, conchide Stagiritul. Poate, oare, exista un timp chiar fără... Suflet? Ce anume ne asigură, în fond, că o asemenea realitate – care nu există (subzistă) – trebuie să și fie? Întrebarea – care devine din ce în ce mai actuală pentru că privește tocmai sensul actualității noastre ca Subiecți (cum spuneam, majuscula nu are aici un sens neapărat transcendental) – atinge, în acest fel, însuși fondul problemei pentru că, în eventualitatea unui răspuns afirmativ – există timp fără Suflet –, diferența dintre mișcările im-prefecte și actele perfecte sau, mai grav, aceea dintre Subiectul aperceptiv și cel transcendental n-ar mai avea nici un sens. Dar iată și pasajul cu pricina, care invocă această dificilă întrebare, pasaj care cuprinde și cea de-a șaptea ocurență (cunoscută) a lui **OP**: „Or, întrebarea stînjenitoare care se pune e aceea de a ști dacă, fără Suflet, timpul însuși ar putea exista sau nu. Căci, dacă nimic nu există care să poată număra, nu va fi nimic nici de numărat și, în

consecință, nici numărul. Dar, pentru că nimic nu poate, prin însăși natura lui, să numere decît singur Sufletul, iar, în Suflet, Intelectul, nu este posibil să existe un timp fără Suflet, doar dacă este vorba de ceea ce este Timpul ca Unu nediferențiat (ὅλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος), și anume, ca atunci cînd spunem că poate exista mișcare fără Suflet“¹⁹.

Înainte de a purcede la analiza acestui neașteptat (poate pentru unii comentatori) text, să reluăm în modul cel mai simplu teza lui de bază, aceea că există o afirmată (pentru Aristotel) și, deci, certă (și pentru noi) dependență a timpului (cel numărat) de Suflet (Cel care numără). O asemenea constatare are darul să infirme opinia lui Paul Ricoeur²⁰, după care Stagiritul s-ar fi limitat în analizele sale din **Fizica** (și nu numai) la un timp strict obiectiv, în vreme ce abia prin Fericitul Augustin, timpul subiectiv a putut fi tematizat într-un mod cu adevărat demn de a fi reținut.

4.1. Prὸs hó pote și Prὸs tēn Psykhēn – Pentru a putea clarifica mai bine sensul celei de-a șaptea ocurențe a lui **OP** din **Fizica** (ultima dintre cele cunoscute și inventariate de Torstrik și Brague) va trebui, mai întîi, să situăm fragmentul nostru în contextul general al capitolului **14**, al celei de-a **IV**-a cărți.

După cele cîteva cuvinte introductive de recapitulare (a celor deja stabilite în privința esenței „fizice“ a timpului), Stagiritul revine, simptomatic (și semnificativ, pentru că la sfîrșitul excursului său despre timp), la una și aceeași alternanță fundamentală dintre **OP** și **TE**, nu pentru că această alternanță n-ar fi fost deja definită și comentată – ca una care relevă de analogia cu Unitatea și, respectiv, Diversitatea

experienței noastre temporale, analogie în virtutea căreia **OP** a devenit pandantul lui „Unu nediferențiat“ – ci fiindcă acest din urmă echivalent (el însuși suficient de „general“, dar, totuși, „numeric“, dimpreună cu toate sinonimele sale pe care le-am semnalat și comentat la momentul oportun) are o origine „meta-fizică“ (pentru a spune astfel) încă mai „originară“. Într-adevăr, dincolo de realitatea „fizică“ a atât de des invocatei numerabilități a mișcării „după antero-posterior“ – pe care definiția timpului o reținuse de la bun început –, există și o realitate „meta-fizică“ a Aceluia care tocmai numără... Or, această din urmă alternanță dintre Cel care numără și, respectiv, cele numărate (sau numărabile) transpare încă din începutul fragmentului care introduce ocurența lui **OP**: „E important să cercetăm cum se raportează în cele din urmă Timpul la Suflet ($\pi\omega\varsigma\ \pi\omicron\tau\iota\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$) și de ce timpul pare să existe în toate lucrurile ($\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\iota\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\epsilon}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$), în pământ, în mare, în cer ?“²¹.

Nu numai că ultimul nostru fragment reiterează tema alternanței dintre Unitatea și Diversitatea timpului, dar el frizează la propriu (adică inclusiv din punct de vedere filologic) alternanța fundamentală **OP/ TE**. Sintagma $\pi\omega\varsigma\ \pi\omicron\tau\epsilon$ are tocmai semnificația unei finalități „cardinale“ („situată“ la „capătul“ unei succesiuni ordinale), semnificație pe care am constatat-o și la $\tau\iota\ \pi\omicron\tau\epsilon$, care, așa cum am văzut, reprezintă întrebarea al cărei răspuns (cu aceeași semnificație „cardinală“) este $\acute{\omicron}\ \pi\omicron\tau\epsilon$ însuși. Mai mult, Diversitatea timpului e legată în context de diferența de ordinul existenței (ființării) dintre pământ, apă și cer, ceea ce revine la o Diversitate de tip **TE** – $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\iota\ldots\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$. Semnificația „cardinală“ a lui $\pi\omega\varsigma\ \pi\omicron\tau\epsilon$ pregătește, de altfel, sensul întregului pasaj

care nu face altceva decît să pună *în relație* Diversitatea timpului **TE** cu Unitatea Sufletul (și, desigur, a Timpului însuși), și anume, după modelul, deja analizat, al unei relații „cu un singur termen“ (invocate și, deci, confirmate acum chiar prin prezența lui $\pi\omega\varsigma$ din $\pi\omega\varsigma\ \pi\omicron\tau\epsilon$), pe care am întîlnit-o deja la (205), în directă legătură cu **OP** – *pròs hó pote*. Dar aici, *unitatea focală de semnificație a tuturor genurilor de temporalitate fizică este o realitate meta-fizică, și anume, Sufletul însuși*. În consecință, sîntem îndreptățiți să stabilim acum următoarea echivalență:

(216) *pròs hó pote* ~ *pròs tèn Psykhên*,

adăugînd, totodată, că, în contextul în care Sufletul relevă aici tocmai de centrul focal al raportului Diversității cu Unitatea experienței temporale, el angajează, în calitatea lui de **OP**, adică de Unu nediferențiat, aceeași relație de tip *pròs Hén*, ca și relația noastră de la (205).

4.2. OP sau Tematizarea prin Absență a Sufletului – Putem acum reveni la textul ocurenței lui **OP**. Dependența timpului **TE** – cel numărat sau numărabil – de Timpul **OP** – și, prin urmare, de principiul numărării însăși, care este Unu – constituie un fapt deja demonstrat. Ceea ce textul nostru adaugă, însă, revine la faptul că existența Timpului **OP** e, la rîndul ei, imposibilă în lipsa Prezenței Sufletului, cel care se vedește a fi, în acest fel, cel puțin la fel de „principal“ ca și **OP**. Am putea chiar spune, că abia Prezența Sufletului face ca **OP** însuși să poată fi tematizat. Tocmai de aceea, credem că trebuie de la bun început subliniat aici faptul că întrebarea aristotelică privitoare la straniu raport dintre timp și Suflet decurge (în modul cel mai

direct) din chiar afirmarea primordialității Timpului **OP** asupra timpului **TE**. De vreme ce se vedește că timpul *pròs hó pote* revine, în fond, la timpul *pròs tèn Psychèn*, urmează că mai sus pomenita primordialitate a Timpului **OP** asupra timpului **TE** revine, la *primordialitatea Timpului Sufletului asupra timpului naturii*. Asta mai înseamnă că nu există (pentru a spune astfel) o natură „fizică“ fără un Suflet „meta-fizic“. În sine însăși, *natura este*, în cele din urmă, *mărturia unei Absențe – cea a Sufletului*. Sau, invers: *natura nu poate fi tematizată ca natură decât de un Suflet*.

Să reluăm, prin urmare, raționamentul Stagiritului folosindu-ne, de astă dată (pentru claritatea expunerii), de notațiile noastre (devenite, sperăm) obișnuite. Există, astfel, mai întâi, un timp **TE**, cel care definește realitățile fizice și, ca atare, cele naturale sau *sensibile*. El reprezintă doar o imagine a Timpului **OP**, cel care definește realitățile meta-fizice, și, ca atare, cele sufletești sau *intelectuale*. Fie, așadar, notată succesiunea temporalității „fizice“ (relevând, evident, de Multiplu) prin termenii $f(x)$, $g(y)$, $h(z)$ etc. Toți acești timpi „sensibili“ – care ar putea foarte bine fi aceia ai pământului, mării și cerului, luate în calitatea lor de *hòs ti* – constituie, în fapt, imaginile unei Temporalități „meta-fizice“ (relevând, evident, de Unu), fie aceasta redată prin: $f()$, $g()$, $h()$, „termeni“ ce instituie tot atîția Timpi „inteligibili“ – ce ar putea foarte bine fi aceia ai Pământului, Mării (Apei) și Cerului (Aerului), luate *hòs kathólou*. Există, ce-i drept, de fiecare dată o Unitate a Timpului inteligibil $f()$ față de timpul sensibil $f(x)$ și tot astfel în celelalte cazuri. Dincolo, însă, de această unitate relativă (și, deci, limitată, totuși) la o *anumită* formă (de existență temporală virtuală) trebuie să cercetăm posibilitatea unei

„forme“ a tuturor formelor de temporalitate inteligibilă, singura în măsură să asigure Unitatea și Unicitatea Timpului însuși. Această „formă“ a tuturor formelor (care, în mod evident, nu mai are nimic formal, fiind, de fapt, in-formală) este, arată același Aristotel, tocmai Sufletul – $S ()$, cel fără de care Timpul însuși n-ar exista. Dar întrebarea irepresibilă care survine atunci e tocmai cea pusă de Stagirit: ce se întâmplă cu timpul dacă Sufletul n-ar exista? Răspunsul lui argumentează teza după care un anume timp *unic* și *unitar* (sau, mai precis, *urma* acestuia) ar trebui, totuși, să fie, și anume, *chiar în Absența Sufletului*. Noi am adăuga, *tocmai prin Absența Sufletului*.

Fiindcă „ceva“ anume, unic și unitar rămîne, totuși, în toate aceste forme diferite de existență (ființare) ale timpului și Timpului, și anume, **OP** însuși, adică, așa cum am mai demonstrat (și exemplificat) deja prin relațiile noastre de la **(196)** și, respectiv, **(197)**: $()$. Într-adevăr, timpul sensibil – adică $f(x)$, $g(y)$, $h(z)$ – ca, de altfel, și cel inteligibil – $f()$, $g()$, $h()$ – conține mereu, în mod implicit, pe **OP** – și, prin urmare, din nou, pe același $()$. Există, în concluzie, un fel anume de *principiu „feminin“ universal de învăluire transcendentă care penetrează orice tip de formă*, fie ea una esențială (*hôs kathólou*) sau existențială (*hôs ti*), dincolo chiar de *di-ferența* lor ontologică sau poate că tocmai datorită acestei *di-ferențe*. El este cel care asigură nu numai unitatea lumii sensibile și a celei inteligibile ci, așa cum Aristotel ține să repete (după Parmenide), și pe aceea dintre *Ființă și Gîndire*, a căror *di-ferențiere* angajează același **OP** învăluitor. Regăsim, astfel, principiul fenomenologic fundamental al acestei **OP** *di-ferențieri*, care afirmă *identitatea* învăluitoare, ca limită, dintre *intelecția*

inteligibilului și propria lui fenomenalizare. Asupra acestei probleme vom mai reveni.

NOTĂ – „Logodna “principiilor alternanței fundamentale sau Despre Așteptarea principiului „masculin “ – Am obținut, cu aceasta, o expresie a aceluiasi principiului aristotelic al Învăluirii (cel care definește diferența dintre timpul sensibil și Timpul inteligibil) și, prin analogie, pe *khôra* însăși. Se vedește, prin urmare (și din nou), că dezvoltarea doctrinei platoniciene privitoare la natura universală a celui de-a treilea principiu ontologic din ***Fileb*** – receptacolul – și-a găsit împlinirea abia prin Aristotel, singurul discipol care a reușit să intuiască autentică deschidere topologică a însuși „conceptului“ de *khôra*, deschidere care conectează într-un mod direct Ființa-și, prin urmare, onto-logia – și Gîndirea – adică gnoseo-logia – prin una și aceeași logică atot-învăluitoare. Noua topologie instituită, ține, așadar, de posibilitatea naturii însăși – care reprezintă doar imaginea naturală a acestui „spațiu logic“. Esențialul rezultatului nostru rezidă, între altele, tocmai în această consecință directă a diferențierii, anume, aceea că *realitatea naturală este, în fond, o imagine*. Cu singura (și foarte importanta deosebire în raport cu platonismul) că principiul transcendental al Învăluirii – () – e (atot)Prezent pînă și în cele mai umile dintre creaturile Demiurgului.

Dar Prezența acestui principiu feminin – care este *khôra* – are o natură specială prin însăși speciala lui Prezență. Într-adevăr, de vreme ce principiul universal al receptacolului face întotdeauna pereche, în cadrul schemei transcendente, cu principiu masculin al Sufletului însuși (care, la rîndul său, constituie un *pròs*

Hén în raport cu toate formele posibile, angajate într-un mod natural), urmează, mai întâi, că natura reprezintă doar o anume modalitate de a invoca, prin chiar Prezența ei – () – , Absența Sufletului – adică Absența lui *S* din *S* () – , pentru că (abia) această (din urmă) expresie coincide, de fapt, cu schema completă a perechii materiei și formei (de astă dată „in-formale“), luate *hôs kathólou*. În al doilea rând, se vedește acum că *principala destinație a Sufletului rezidă*, din acest punct de vedere, tocmai *în cunoașterea naturii* pentru că, abia prin cunoaștere, Sufletul însuși poate răspunde (pentru a spune astfel) „suspînului“ naturii de a se „împlini“ prin el. Cu alte cuvinte, cunoașterea con-stituie singura modalitate de a re-stitui naturii principiul ei masculin, adică *propria ei formă* sau, la limită, „formă“ *tuturor formelor (care este Sufletul însuși)*. Și, invers, Sufletul se *re-găsește* el însuși, prin cunoaștere, *în natură* fiindcă, tot ceea ce (se) con-stituie în mod potențial (în și prin el) ca formă *hôs kathólou* – inclusiv ca „formă“ a tuturor formelor – poate fi tematizat prin diferențierea acestor forme în alt mod decît cel spiritual (imposibil de a fi asumat *ca atare*), și anume, în acela „natural“, adică, mai precis, *în forma hôs ti a naturii însăși*. Într-un limbaj care a devenit ulterior aproape curent, am putea spune că principiul feminin al naturii atrage cunoașterea Sufletului, astfel că Învăluirea **OP** (spirituală) a naturii „solicită“ din partea omul asumarea unei sensibilități *sofianice*.

Natura constituie, în acest fel, una dintre formele de tematizare, prin diferențiere, a Sufletului. De aceea, ca și în cazul funcțiunii **TE** a copulei (pentru universul **OP** de discurs) – care constituie efectul unei diferențieri ne-generice – , și natura – în calitatea și funcțiunea ei

TE diferențiatoare – , vizează o realitate ne-generică. Ne regăsim pe noi înșine (ca Suflete) atunci când „descindem“ în natură nu pentru că am vedea un peisaj sau altul (determinate) ci, dimpotrivă, pentru că natura însăși ne oferă într-un mod ne-diferențiat posibilitatea oricărui peisaj (diferențiat). Unitatea pre-simțită **TE** a naturii este, astfel, tematizată prin unitatea **OP** (abia astfel) re-simțită a Sufletului. Căci Sufletul ne-generic nu poate fi tematizat decât grație unei naturi tot atât de ne-generice. *Pentru a se re-găsi, Sufletul trebuie, mai întâi, să se „piardă“* : în natură, în stare de veghe, dar și în somn, atunci când nu veghează (ceea ce revine tot la un fel de pierdere-de astă dată – în propria lui naturalitate trupească). Exercițiul cunoașterii naturii – cel care presupune, cum am văzut, însăși această diferențiere (prin „pierdere“) a Sufletului *în* sau (încă mai bine) *ca* natură – nu poate constitui un scop „în sine“ ci doar *mijlocul de a tematiza Unul și Același Suflet*, adică tocmai *centrul focal al tuturor formelor de cunoaștere (naturală)*.

Iar, dacă (mergînd mai departe) ne-am pune problema mijlocului de a diferenția între Sufletul apercptiv de Sufletul transcendental – diferență pe care, așa cum am precizat mai sus, nu ne-am propus, încă, s-o analizăm (fapt care explică și utilizarea majusculei pentru subiectul apercptiv care este sufletul „nostru“) – , va trebui să adăugăm că această diferență însăși – în calitatea ei (pomenită) de „pierdere“ – revine la un fel de „moarte“ a Sufletului apercptiv. Printr-o asemenea „moarte“ a Sufletului (din nou: apercptiv) – „moarte“ care revine la împlinirea diferențierii sale – , Nașterea Sufletului transcendental **re-Vine**, în fond, la o **re-Naștere...** Ana-logia împlinită prin chiar această

re-Năștere are semnificația unei *aná-stasis*. Ceea ce înseamnă convertirea sensului orizontal al *di-ferenței* în acela vertical al *di-Ferențierii*. Sau, încă mai apăsător: „moartea” Sufletului apercceptiv coincide cu propria sa *di-ferențiere* și, în consecință, cu *re-Ferențierea* și, respectiv, Nășterea Sufletului transcendental. În acest fel, *di-Ferențierea* prin „moarte”, face să *sur-vină*, la limită, tocmai *În-Vierea* (care nu se confundă cu simpla *re-animare* apercceptivă) la ceea ce Husserl credea a fi adevărata *Viață primordială*. Așadar, „a fi în *OP*” și, în mod analog și conform lui (216), „a fi în Suflet” (în sens transcendental) înseamnă, în cele din urmă, „a fi în *Viață*”. La rîndul său, însă (și în același sens transcendental), „a fi în *Viață*” înseamnă, de fapt, „a *În-Via*” (la adevărata *Viață* a Sufletului).

5. Paronimia facultăților Sufletului –

Intervenția intelectului în cadrul celei de-a șaptea ocurențe (cunoscute) a lui *OP* – „facultate” a Sufletului care asigură funcțiunea *formală* a *numerabilității*: „nimic nu poate, prin însăși natura lui, să numere decît singur Sufletul, iar, în Suflet, Intelectul”²² – precum și intervenția în același context a sensibilității – „facultate” a Sufletului care asigură funcțiunea *materială* a *numărării* însăși: „se spune pe bună dreptate că există o identitate a numărului [zece al] cailor și cîinilor – dacă el e cu adevărat egal în ambele cazuri – , dar decada însăși nu este de fiecare dată aceeași [din punct de vedere sensibil]”²³ – pune în mod implicit problema raportului dintre facultățile cunoașterii, pe de-o parte, și Suflet, pe de alta. Or, în acest caz, statutul cu totul special al Sufletului

– acela de a fi o „formă“ a tuturor formelor (categorial-intelectuale) și, ca atare un fel de *Unum* în cadrul unui raport de tip *ad Unum* – constituie condiția necesară și suficientă pentru a putea determina *analogia intelectului în raport cu Sufletul* însuși, analogie care trebuie împlinită prin *habitus*-ul intelectului în raport cu Unul și Același Suflet – sensibilitatea.

5.1. Analogia cunoașterii – Astfel, dacă vom relua rezultatele noastre de până acum referitoare, pe de-o parte, la prezența intelectului și sensibilității în însuși actul numărării Timpului, ca și, pe de altă parte, cele, deja precizate și comentate, referitoare la analogia categorial-predicativă – explicitată, în speță, prin relația de la (192) – vom fi în măsură să definim însăși *analogia cunoașterii* :

(2 1 7)

Este o analogie pe care textul însuși o sugerează, de altfel. Într-adevăr, în chiar debutul capitolului 11 al cărții dedicate timpului, imediat după prima ocurență a lui **OP**, Aristotel precizează că *Diferența* dintre anterior și posterior – cea care pune în evidență succesiunea mișcării și, prin urmare, a timpului însuși – relevă de *sensibilitate*: „noi spunem că timpul a trecut atunci când luăm act de senzația anterior-posteriorului în mișcare (ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν)“²⁴. În schimb, dacă va fi vorba să punem în evidență continuitatea și, ca atare *Identitatea* dintre anterior și posterior – anume, cea care relevă de simultaneitatea mișcării și, prin urmare, a timpului însuși – Aristotel invocă, de astă dată,

intelectul: „atunci cînd distingem prin inteligență extremitățile și mijlocul (τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν) și cînd Sufletul declară că există două clipe, anteriorul și posteriorul, atunci spunem că apare un Timp“²⁵. Principiul continuității (și, ca atare, al Identității) numărării se vedește a fi apanajul intelectului. Or, așa cum am văzut, Diversitatea **TE** a timpului ține de omonimie, iar Identitatea **OP** a Timpului de sinonimie. Că între clipe există o omonimie (a timpului) și, deci, o discontinuitate, e un fapt deja demonstrat. Mai puțin evidentă (în text, pînă acum cel puțin) pare a fi funcția de continuitate a Clipei, cea care întemeiază sinonimia (Timpului). Ne vom opri, de aceea, la un anume pasaj menit de Aristotel să demonstreze sinonimia Clipei: „Prin urmare, așa cum s-a mai spus, Clipa este continuitatea Timpului pentru că ea leagă timpul trecut de cel viitor. Ea este, în genere, limita timpului (πέρας χρόνου). Într-adevăr, Clipa constituie Începutul (ἀρχή) unuia și Sfîrșitul (τελευτή) celuilalt. Iar clipa nu se vedește a fi precum un punct aflat în repaos, fiindcă ea divizează în potență. În acest caz, însă, ea este veșnic diferită. Dimpotrivă, atunci cînd Clipa leagă, ea este veșnic aceeași. Tot așa stau lucrurile cu liniile din matematici, spre exemplu. Astfel, pe de-o parte, punctul nu este veșnic Unu (ὅτι μᾶλλον) din perspectiva definiției tocmai pentru că el este veșnic altul atunci cînd divizează linia. Dar atunci cînd îl luăm în calitatea lui unificatoare, el este Unu în toate privințele, [adică atît în privința Subiectului cît și a definiției]“²⁶. Or, așa cum am văzut, a fi identic sau diferit după Subiect (**OP**) și, respectiv, după definiție (**TL**) reprezintă tocmai cele două criterii de definire ale omonimiei și sinonimiei. În consecință, textul nostru exprimă, într-un mod succesiv, atît *omonimia*

clipelor care separă cît și ceea ce căutam, și anume, sinonimia Clipei care unește.

Dacă vom adăuga la toate aceste echivalențe și faptul că relația de tipul *pròs Hén* dintre Suflet – , care este, evident, *Hén* însuși – și, respectiv, categoriile intelectului vine să împlinească, de fapt, Numărătorul unei *paronimii* (ca cea definită mai sus ca, de altfel, și în multe alte cazuri), vom obține, mai întâi, prin comparație cu rezultatele noastre de la (204), proporția:

(218)

și, respectiv, relațiile:

(219) *hê aîsthêsis ~ kê homônymía,*

(220) *ho noûs ~ kê synônymía,*

(221) *hê Psykhê ~ kê parônymía.*

care, cum vom vedea, au o directă legătură cu însăși „arhitectonica” încercării noastre.

5.2. Analogia dintre Timp și Suflet – Echivalența dintre (204) și (217) pune în evidență o paronimie a facultăților Sufletului, în contextul unei analogii a alternanței, sau, mai precis, a *paronimiei fundamentale dintre omonimie și sinonimie* sau, ceea ce este același lucru, a *paronimiei (Sufletului) dintre omonimie (sensibilitate) și sinonimie (intelect)*. S-ar putea, deci, spune că: din perspectiva Sufletului, cunoașterea timpului revine la o *paronimie a eternității*, din aceea a *intelectului*, ea revine la o *sinonimie a eonului*, iar din cea a

sensibilității, la o *omonimie a clipelor*. Într-adevăr, analogia noastră de la **(217)** – care, așa cum am văzut mai sus, privește paronimia (analogia) completă a facultăților sufletești – formează cu cea de la **(198)** – care privește paronimia completă a „facultăților“ temporale – următoarea proporție:

(222)

care, la rîndul ei, definește relațiile:

(223) *hê Psykhê ~ tò aïdion*,

(224) *ho nou̓s ~ ho aiôn*,

(225) *hê aïsthêsis ~ tò nÿ n*.

Dacă vom compara acum ultimele trei relații cu cele (analoage) care rezultă din proporția de la **(218)**, vom putea obține confirmarea mai sus pomenitei „arhitectonici“ a lucrării noastre, care deosebește între omonimia clipei, sinonimia eonului și, respectiv, paronimia eternității.

6. Dislocarea temporală a Sufletului – Analogiile de mai sus aduc în discuție o nouă și importantă problemă – cea a raporturilor dintre timp (și diferitele sale moduri) și, respectiv, cunoaștere (și diferitele sale moduri). Primul câștig pe care ni-l relevă ele este, credem noi, acela legat chiar de consecințele (decisive) ce decurg din paronimia completă a timpului pentru *metodologia de abordare* (acceptată astăzi încă) a *însăși problemei cunoașterii*. Pentru a realiza mai exact despre ce fel de schimbare (cu adevărat paradigmatică) e

vorba, să constatăm, mai întâi, că paronimia Timpului pune în evidență – așa cum se arată, între altele, la (198) – o *unitate analogică* (și, în consecință, *articularea intimă*) dintre timp, eon și, respectiv, eternitate. De aici ar urma – în mod imediat și în conformitate cu (222) – că va trebui să găsim (și, mai ales, să argumentăm folosindu-ne de singur textul aristotelic) *și în cazul cunoașterii* – unde intervin sensibilitatea, intelectul și, respectiv, Sufletul – aceeași unitate analogică (și, în consecință, unitate de articulare) a modurilor sale.

În cele ce urmează, vom pune, deci, între paranteze (fără a contrazice, evident, pe cei ce înțeleg să rămână, încă, la o perspectivă strict *analitică*) tocmai mai sus invocata „arhitectonică“. Ne putem, astfel, întreba (abia în acest punct al excursului nostru) dacă o atare structurare a cunoașterii (și, mai ales, „analitica“ ei subiacentă), menită (inițial) doar să *separe* (prin chiar analiza pe care ea o presupune) facultățile Sufletului, mai poate (acum) întemeia o perspectivă (în fond) *sintetică* asupra aceleiași cunoașterii, una presupusă, cum se vede, de analogia la care se reduce ea în cele din urmă. Dacă, așa cum arată ultimele noastre rezultate, modurile cunoașterii umane constituie, la rîndul lor, elementele unei paronimii complet *articulate*, înseamnă că separația pe „părți, capitole și corolare“ a acestei „arhitectonici“ ca omonimie a sensibilității, sinonimie a intelectului și, respectiv, paronimie a Sufletului (luate în mod separat) nu are, în context, decît o valoare (introdactivă) strict pedagogică. Pentru că, în realitate, *modul analogic de funcționare* al cunoașterii umane presupune întotdeauna *articularea* și, ca atare, *prezența simultană a tuturor elementelor acestei*

analogii.

Concluzia noastră preliminară încearcă, de altfel, să pună de acord pe Aristotel cu el însuși pentru că există, ce-i drept, un important decalaj între această „arhitectonică“ (și, deci, „analitică“) a modurilor de cunoaștere – așa cum e prezentată ea în *De anima*, de pildă, adică *într-un mod întotdeauna succesiv* – și consecințele cu totul diferite ce rezultă din alte dezvoltări ale Stagiritului, care pledează, dimpotrivă, pentru o unitate sintetică de funcționare a cunoașterii umane în măsură să angajeze *într-un mod simultan* toate cele trei moduri ale sale – sensibilitatea, intelectul și Sufletul. În principiu, aceasta mai înseamnă că, în perspectiva unității analogice de articulare a modurilor timpului, n-ar mai trebui să existe un act „pur“ sensibil fără angajarea intelectului, apoi un act „pur“ intelectual fără angajarea sensibilității, și, în fine, nici un act „pur“ de cunoaștere fără angajarea Sufletului însuși, care este tocmai Cel ce cunoaște. Desigur că această (neobișnuită) „arhitectonică“ ar face *imposibilă tratarea separată* a sensibilității, intelectului și, respectiv, Sufletului („entități“ care nu mai pot alcătui acum „obiectul“ unor capitole „de sine stătătoare“, cum se întâmplă adesea în tratatele moderne de epistemologie).

Cu toate astea (și, oarecum, împotriva spiritului aristotelic), *inerția structurală* a manualelor de filosofie a fost într-atît de mare încît abia odată cu Hegel vechea lor „arhitectonică“ (succesiv și analitic) tripartită a putut fi (temporar) dislocată sub forma unei fenomenologii menite să articuleze, într-unul și același act de cunoaștere – *certitudinea sensibilă*, de pildă – , sensibilitatea, intelectul și, respectiv, Sufletul. În acest amplu context, pînă și celebra arhitectonică a lui Kant

din ***Critica rațiunii pure***, presupune o analitică transcendențială care tratează în mod separat sensibilitatea – în estetica transcendențială – și intelectul – în logica transcendențială. Or, așa cum, paradoxal, Kant însuși subliniază, această separabilitate „pur” analitică e posibilă tocmai pentru că, la limită, există (în prealabil) „ceva” de separat, adică „ceva” de o natură „pur” sintetică. În plus, dacă arhitectonica transcendențială a facultăților necesită un tip special de discurs (ei și numai ei apropiat), un limbaj care trece „dincolo” de discursul specific al sensibilității – adică al intuițiilor – ca și de acela, nu mai puțin specific, al intelectului – adică al conceptelor – , urmează că ea trebuie să folosească un cu totul alt tip de termeni (decît mai sus amintitele intuiții sensibile, respectiv, concepte intelectuale). E ceea ce se și întîmplă în ***Critica rațiunii pure***, în care termenul comun menit să asigure liantul discursiv „arhitectonic” dintre estetica și logica transcendențială revine la acela de „representare”. În această perspectivă, am putea spune că punctul de vedere comun din care sînt analizate succesiv, adică analitic, sensibilitatea și intelectul se identifică cu acela al unei sinoptici „simultane” (sintetice) a imaginației, pentru că doar acesteia din urmă îi este proprie reprezentarea. Sufletul, mai precis *Ego*-ul transcendențial, n-ar mai trebui să fie, așadar, apanajul logicii transcendentale – cum se întîmplă, de fapt, la Kant – ci acela al imaginației transcendentale... De unde și rolul acestei imaginații în filosofia clasică germană, mai ales, la Hegel ca și, mai tîrziu, la primul Heidegger. Despre capcanele confuziei dintre intuiția categorială, efect al schematismului imaginației zise „transcendentale” (de fapt, apercptive) și principiul

(autentic) transcendental al manifestării (de tip non-fenomenal) va fi vorba mai târziu.

6.1. Diferențierea Intellectului ca Sensibilitate

– Așa cum am avut prilejul să remarcăm, cunoașterea umană revine, la tematizarea limitei comune dintre Intelect și Sensibilitate (luate ca facultăți). Ea coincide, în acest caz, cu un fel de a asuma *diferența ontologică* dintre sensibil și inteligibil. Pentru că orice diferență (inclusiv cea ontologică) presupune la Aristotel actualizarea simultană a unei mișcări de *di*-diferențiere a ființării respectiv, o mișcare anume de *di-Ferențiere* a Ființei, urmează, în mod analog, că și cunoașterea reprezintă, de fapt, o mișcare anume de *di*-diferențiere sensibilă, respectiv și simultan, o mișcare anume de *di-ferențiere* inteligibilă. În această „ecuație“ diferențială, Intelectul e, cum bine se știe, analogonul lui Unu (generic), în timp ce Sensibilitatea, acela al Multiplului (generat). Ceea ce mai înseamnă că *actul cognitiv se constituie ca un proces de diferențiere a Intellectului ca Sensibilitate*.

6.1.1. Cunoaștere (aperceptivă) și actualizare

– Iată unul dintre cele mai edificatoare pasaje aristotelice, menite să avertizeze asupra adevăratului proces al gândirii umane, un proces al diferențierii rezultate din însăși actualizarea Intellectului, proces care nu are nimic de-a face cu simpla juxtapunere orizontală a unor concepte (deja) subzistente: „Tot printr-un act (ἐπεργεῖα) descoperim figurile geometrice, fiindcă, într-adevăr, noi le descoperim prin diviziune (διαποῦντες). Căci, dacă ar fi fost divizate, ele erau deja aparente (φανερὰ ὅν ἦν). Dar, în fapt, figurile nu există decît în potență. De ce, bunăoară, suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte? Pentru

că unghiurile din jurul unui punct sînt egale cu două drepte. Dacă, prin urmare, am fi tras, alături de triunghi, o dreaptă paralelă, cauza lor ar fi fost deja manifestă prin simplul fapt de a vedea (ιδόντι ὅν ἦν εὐθὺς δῆλον)²⁷. Dubla Prezență a im-perfectului în acest din urmă pasaj, într-un contex în care e vorba (în mod explicit) de niște „realități“ esențiale și, deci, generice (precum cele „matematice“, mai precis, cele de ordin matematic), ne reamintește de sensul ocurenței aceluiași im-perfect în contextul definirii esenței generice însăși – τὸ τι ἦν εἶναι, *quidditas*. Fragmentul nostru e în măsură să precizeze acum *sensul cognitiv al ecartului temporal dintre Prezent și Perfect*, sens care vizează *Anterioritatea logică „perfectă“ a Intellectului în raport cu momentul sesizării sale ca „(re)prezentare“ im-perfectă prin și, mai ales, ca Sensibilitate*. Așadar, cele mai complicate „figuri“ matematice pot fi „concepute“ doar prin „simpla“ lor vedere... Sau, cu alte cuvinte, cunoașterea „figurilor“ matematice – adică, în fapt și pentru a spune așa, a schemelor „aperceptiv-matematice“ (pentru că, aici, termenul de „figură“ are mai curînd o valoare topo-logică) – înseamnă diferențierea lor, iar diferențierea presupune, la rîndul ei, tocmai „vizibilizarea“ „figurilor“ înseși. Cercul luat „în sine“ (în calitatea lui de schemă „aperceptiv- matematică“) – exemplu la care Aristotel revine, simptomatic, de mai multe ori (în **Metafizica Z**, de pildă) – poate fi conceput doar prin figurarea lui (fie în sensibilitate, adică „natural“, fie în imaginație, adică „artificial“).

Prima dintre concluziile ce se pot trage dintr-o asemenea definiție e aceea că, pentru noi, oameni obișnuiți, Intelectul nu poate funcționa într-un mod absolut autonom, adică în el însuși. Așa cum ființa

noastră este un Suflet cu trup, tot așa cunoașterea noastră este un Intellect „cu“ Sensibilitate (sau, totuna, „cu“ Imaginație). Atunci cînd (credem pur și simplu că) gîndim, noi nu sîntem, cîtuși de puțin (doar) „în“ gîndire. Prin urmare, nu există (pur și simplu) un anume fel de gîndire intelectuală „autonomă“ care are drept „obiect“ („exterior“) intuițiile sesibile. Noi nu gîndim, practic, „asupra“ simțurilor „noastre“ (nu există, în fapt, *nimeni* anume în măsură să spună că „are“ într-un mod spontan senzații sau, dacă există, el este chiar „nimeni“). Dimpotrivă, noi gîndim *prin* simțuri. *Intelecția este un act* și, deci, *o actualizare spontană* (constatare care coincide cu cea a lui Kant și, apoi, cu cea a lui Wittgenstein) și nicidecum o mișcare „orizontală“, menită a se desfășura într-un fel de „mediu prealabil“ precum pare a fi cel al Sensibilității. *Între actul gîndirii Sub-iectului și pro-iecția lui nu există nici un interval de timp*. Gîndirea nu manipulează niște „date“ sesibile, fiindcă nimic nu e dat „în prealabil“ pentru ea. „A gîndi“ revine în viziunea lui Aristotel la a actualiza forma gîndirii însăși, iar pentru a actualiza gîndirea formală trebuie să existe un principiu material sensibil, pe care numai intuițiile ni-l pot oferi.

6.1.2. *Conversio intellectus (aevi) ad phantasma (tempus)*. Diferențierea TE a Principiului Sensibilității – Or, tocmai pentru că *momentul* actualizării gîndirii noastre (aperceptive) depinde de propria noastră voință, va trebui să presupunem, odată cu Aristotel, posibilitatea Intellectului de a se actualiza într-o specială facultate „sensibilă“, „altă“ decît Sensibilitatea noastră „naturală“, dar supusă, totuși, aceluiași *Principiu* al Sensibilității, a cărei sur-venire nu depinde, totuși, de voința noastră (într-adevăr, nu stă

în puterea noastră să determinăm ceea ce vedem atunci când deschidem ochii, așa cum subliniază în repetate rînduri Stagiritul) – , o Sensibilitate „artificială“, așadar, care să stea mereu la dispoziția intelectului. Aceasta este, concludе Stagiritul, Imaginația însăși. Între multele pasaje care relevă de un asemenea *angajament al Imaginației în modul de funcționare al Intelectului*, ne vom opri la unul mai puțin cunoscut (și, deci, mai puțin citat), a cărui importanță rezidă în faptul că el clarifică *semnificația temporală* a acestui proces de actualizare a intelectului prin *inter-mediul Imaginației* : „Nu e posibil să gîndim fără imagini (ἄνευ φαντάσματος). Căci, ceea ce se petrece (τὸ πάθος) în gîndire este identic cu ceea ce se petrece atunci cînd trasăm o figură. În acest caz, fără să avem nevoie de vreun triumphi de cantitate definită, noi îl trasăm, totuși, după o cantitate definită. În același fel, chiar dacă nu gîndește ceva de o anumită cantitate, cel care gîndește își pune în fața ochilor ceva avînd o cantitate anume. Și dacă ține de însăși natura acestui ceva de a avea o cantitate, deși una nedeterminată, cel ce gîndește își pune, totuși, în fața ochilor o cantitate definită, dar gîndește lucrul doar ca avînd o cantitate în genere. De ce anume este imposibil să gîndim fără continuu și fără timp cele ce nu sînt în timp (οὐδ’ ἄνευ χρόνου τὰ μὴ χρόνῳ ὄντα), această problemă ține de o altă cercetare“²⁸.

Iată, așadar, încă o confirmare a principiului răsturnării *di-ferenței onto-logice* (cea care, în termenii lui Heidegger, revine la *Kehre*), răsturnare ce determină, și în acest caz, o *di-Ferență onto-logică*. În acest fel este evident, pe de-o parte, că diferența nu se consumă la nivelul unor subzistențe deja actualizate ci chiar la nivelul actualizării acestora. *Di-Ferențierea*

relevă de *lógos*-ul care *di*-ferențiază doar în măsura în care *lógos*-ul însuși *re*-prezintă efectul unui angajament și, deci, a unei „*Ferențieri*“ a *onto*-logicului.

Și, totuși, însăși această *di*-*Ferențiere* a *onto*-logicului n-ar fi, pe de altă parte, posibilă (pentru noi) fără *di*-ferențierea operată prin *lógos*. Iar dacă articularea *lógos*-ului revine, la rîndul ei, la articularea **TL** a timpului și, prin urmare, a principiului Sensibilității, urmează, prin simplă analogie, că *nu există altă modalitate umană de „Ferențiere“ a Ființei inteligibile și eterne decît prin di-ferențierea ființării sensibile și temporale*. Orice „realitate“ **OP** eternă trebuie deci convertită, prin diferențiere, într-o realitate **TL** temporală. De aceea, *temporalitatea re-prezintă tocmai modalitatea de tematizare a eternității*. A sesiza realitatea sensibilă a timpului înseamnă, în mod simultan, a tematiza „realitatea“ inteligibilă a eternității. Căci, *timpul însuși este o imagine a eternității tocmai pentru că singura modalitate de concepere a eternității este aceea de a o tematiza temporal prin Imaginație*. Ceea ce revine la a spune că, printr-o răsturnare ca aceea *onto*-logică, tocmai „realitatea“ fantasmatică a timpului este în măsură a tematiza realitatea „reală“ a eternității. Termenul de „realitate“ suferă, așadar, el însuși o conversie. Pentru că, într-adevăr, *realitatea timpului devine o fantasmă în vreme ce tocmai fantasma eternității devine acum o realitate*.

Acceași problemă a raporturilor dintre inteliecția prin imagini, pe de-o parte, și continuu și temporalizare, pe de altă parte, apare în mod explicit și în **Despre Suflet** : „Pentru că indivizibilul se ia în două sensuri, fie ca potență, fie ca act, nimic nu împiedică intelectul să gîndească indivizibilul, ca atunci cînd gîndește, de

exemplu, lungimea (căci lungimea este indivizibilă în act) și într-un timp indivizibil (ἐν χρόνῳ ἀδιαίρετον). De altfel, la fel ca lungimea, și timpul este divizibil și indivizibil în toată «lungimea» lui. De aceea, nu se mai poate spune ce anume gîndea intelectul în fiecare din cele două jumătăți separate de timp. Fiindcă atîta timp cît întregul nu va fi încă împărțit, jumătățile există doar în potență. Dar gîndind separat pe fiecare dintre acestea două, intelectul separă în mod simultan (ἄμα) și timpul. În acest caz, el va concepe de fiecare dată (τότε), oarecum, două lungimi. Dar dacă, dimpotrivă, intelectul gîndește lungimea ca fiind alcătuită din două jumătăți, la fel va gîndi și despre timp ca fiind alcătuit din două jumătăți. Or, ceea ce este indivizibil, deși nu din punct de vedere cantitativ ci numai ca specie (τῷ εἶδει), este gîndit într-un timp indivizibil și printr-un act indivizibil al Sufletului. Doar în mod accidental și nu ca fiind determinate ca atare, sînt ele divizibile – atît actul prin care cugetă cît și timpul în care cugetă – , dar ca unele ce sînt indivizibile. Într-adevăr, în toate celelalte se află în prealabil ceva indivizibil, dar încă nedivizat, ceva care face «Unu» (ὁ ποιεῖ ἓνα) timpul și lungimea. Iar acest lucru e valabil în toate cele care au un caracter continuu, atît după timp cît și după lungime“²⁹.

Legătura pe care o face Aristotel între intelectia eidetică și temporalitate ne apare acum mult prea evidentă pentru a nu o asocia cu principiul schematismului imaginației transcendente, așa cum apare el formulat chiar în *Critica rațiunii pure*. Într-adevăr, textul de mai sus demonstrează faptul că procesul de intelectie coincide, ca fapt, cu acela de temporalizare. Mai mult, el reafirmă pre-determinarea timpului divizibil **TE** de către Timpul indivizibil **OP** precum

și (dacă mai era nevoie) echivalența dintre Timpul **OP** și, respectiv, analogonul său (deja) consacrat – Unu (ne-diferențiat). Din acest motiv, Stagiritul ține să sublinieze că între cele două diferențe de timp **TE** ale întregului **OP** care este Timpul însuși (sau, totuna, eternitatea), Intelectul nu gîndește, ca fapt, nimic pentru că gîndirea se constituie prin (ca) însăși această diferențiere. Intelecția noastră este, pentru a spune astfel, un fel de proces originar de „înjumătățire“ – *die Ur-teil*. Și dacă *lógos*-ul reprezintă expresia discursivă a însăși acestei „înjumătățiri“ e pentru că tema subiectului inteligibil (ne) apare diferențiată (aperceptiv) în discurs prin chiar procesul predicăției. Trebuie, așadar, să ne folosim de niște jumătăți de măsură (cum și sînt subiectul și, respectiv, predicatul, amîndouă apercptive, părți care alcătuiesc discursul) pentru a tematiza ceea ce e deasupra de măsură. Dar acolo unde avem jumătăți de măsură, acolo avem, subliniază Aristotel, și o antero-posterioritate și, ca atare, o *Temporalitate originantă*. Încît temporalitatea se vădește a fi e-fectul fenomenal al unei cunoașteri esențiale auto-a-fectate (aperceptiv). Sau, dimpotrivă (mai bine, invers): *nu există nici o cunoaștere care să nu tematizeze Timpul*. Și, încă, sub o formă afirmativă: *tematizarea Cunoașterii coincide cu însăși tematizarea Timpului*.

6.2. Diferențiere conceptuală și (re-) amintire intuitivă – Dacă tematizarea Timpului revine la diferențierea lui, urmează că trebuie să existe, în însuși principiul Sensibilității, o modalitate anume (adică o facultate) în măsură să diferențieze anteriorul, pe de-o parte, și posteriorul, pe de alta, fiindcă aceștia din urmă

doi nu reprezintă altceva decât efectele ek-statice ale diferențierii Timpului ca timp. Or, așa cum am văzut deja, facultatea sensibilă care determină diferențierea eternității ca timp, cea care (în acest fel) face din timpul însuși o *imagine* a eternității, este tocmai *Imaginația*. Nici n-ar putea fi altfel, de vreme ce, prin mai sus pomenita răsturnare a diferenței ontologice, realitatea timpului se vedește a fi o fantasmă, iar fantasma eternității, dimpotrivă, adevărata realitate... Deși greu de acceptat pentru început (cel puțin), *timpul sensibil pe care îl trăim* (credem noi) *în modul cel mai „lucid“ cu putință, este doar un timp imaginar sau, mai precis, un timp al Imaginației*. Dacă nu e posibil să ne asumăm, într-un mod omenesc (prea omenesc), clipa nemișcată (în deplina ei singularitate), fără a o converti într-o clipă mișcătoare (care își pierde, astfel, singularitatea), adică într-un anterior și într-un posterior (ca diferențe ale ei), urmează că *atenția noastră „prezentă“ este (mai degrabă) în trecut și în viitor decât în prezent...*

Dar, așa cum ne avertizase Stagiritul în capitolul 10 din **Fizica**, anteriorul (trecutul) a existat și nu mai este, iar posteriorul (viitorul) va exista, dar nu este încă... *Trecutul și viitorul nu au „realitate“ decât în Imaginația noastră*. Or, nu există nici o experiență temporală fără angajarea (principială) a trecutului și viitorului. Aceasta mai înseamnă că însăși *tematizarea Timpului prin diferențierea anteriorului și posteriorului revine, în fapt, la tematizarea Absenței OP a Timpului prin di-ferențierea absenței TE a trecutului și viitorului*. Din acest motiv, singura facultate care poate, totuși, asigura tematizarea unei Absențe **OP** (inteligibile) printr-o absență **TE** (sensibilă) e *Imaginația* însăși, pentru că *ea re-prezintă* (și, așadar, funcționează) *tocmai în* (mai

bine, ca) *absența sensibilă a Sensibilității însăși*. De aici mai urmează că *experiența noastră temporală revine la o actualizare a eternității într-o temporalitate imaginară*.

6.2.1. Amintirea TE sau Prezența trecutului ca *speculum* – Pentru că, așa cum am văzut deja, nu există o „experiență” temporală într-o clipă singulară (ca „pură” prezență) „nu există nici amintire a clipei în clipă”³⁰. (Tocmai Uitarea clipei singulare face ca amintirea să fie posibilă. Amintirea re-prezintă astfel efectul acestei „Uitări” pre-alabile.) Între momentul sur-venirii Timpului ca timp și momentul re-venirii timpului în Timp nu există nici un „alt” timp care să ofere prilejul unei „amintiri” a Timpului. Sur-venirea Timpului are alura unui act care ne afectează oarecum „din afară”. Nu ne putem aduce aminte de momentul în care am început să vedem pentru că, așa cum repetă Aristotel, atunci când, de pildă, vedem (pentru „prima” oară), am și văzut deja. Vederea e un act (perfect), iar nu o mișcare (im-perfectă). Această din urmă constatare demonstrează, în modul cel mai direct cu putință, faptul că facultățile cunoașterii umane – Intelectul și Sensibilitatea – nu funcționează niciodată separat, fiindcă dacă ele ar face-o, atunci am putea „vedea” cu „ochii” intelectului ceea ce ochii sensibili încep abia să vadă prin sensibilitate. Între altele, chiar „momentul prim” în care însăși sensibilitatea prinde să „vadă”. Asemenea lucruri erau, de fapt, bine știute (încă de) pe vremea Stagiritului, fiindcă ele intraseră deja în tradiție. Comentînd un celebru pasaj din Homer, dedicat străvechii arte a divinației (comentat, înaintea lui de Schelling), Heidegger ține să sublinieze tocmai această simultaneitate implicită a facultăților: „Înainte de a-l face pe Chalcas să vorbească, Homer îl caracterizează drept

ghicitor. Cel care face parte din tagma ghicitorilor este un om ὅς ᾔδῃ care cunoscuse deja; ᾔδῃ este mai mult ca perfectul perfectului οἶδεν: a văzut. Doar atunci cînd cineva a și văzut vede el cu adevărat. A vedea înseamnă a fi văzut. Văzutul ajunge și rămîne în cîmpul chipului său. Întotdeauna, ghicitorul a și văzut. Văzînd deja înainte, el vede înainte, adică pre-vede. Ghicitorul vede viitorul plecînd de la perfect. Atunci cînd un poet vorbește despre vedere ca despre un fel de a fi văzut al văzătorului trebuie să-i spunem că văzătorul vedea la mai mult ca perfect: ᾔδῃ, el văzuse deja³¹.

Or, acest mod de a vedea (de a „ghici“, altfel, evident, decît o face ghicitorul antic) ceea ce nu se vede tocmai prin ceea ce s-a văzut deja constituie apanajul imaginației. Cunoașterea noastră este, în acest sens, un fel anume de angajare a Imaginației sau, cum s-a mai spus, o cunoaștere „prin ghicitură“. Mutualitatea dintre trecut (perfect) și viitor (pentru că, încă o dată, noi vedem viitorul prin perfect) face ca Imaginația să dea seama atît de anterior cît și de posterior. Ea articulează nu numai viitorul ci și trecutul prin unul și același Perfect. Memoria – adică simpla determinare a prezentului prin perfect (trecut) – e, așadar, posibilă tocmai datorită pre-determinării prezentului de către Perfect, un Perfect pe care ea însăși îl ocultează, însă, cel mai adesea. Am putea conchide (în mod provizoriu) că *rolul Imaginației este acela de a tematiza atot-Prezența Perfectului prin di-ferențierea trecutului și viitorului*. Prin urmare (și din nou), funcția amintirii (imaginative), de pildă, revine doar memoriei mișcărilor im-perfecte (adică aflate în curs de diferențiere), pentru că ea rezidă în „puterea“ de a re-aduce Perfectul in-ek-sistent (convertit pentru noi în

trecut) în Prezentul ek-sistent. *Di-Ferența verticală OP* între Perfect și Prezent-ocultată la nivelul simplei amintiri (care se limitează la nivelul imaginilor) – devine o *di-ferență orizontală TE* între trecut și prezent. Simultaneitatea orizontului „înalt” al eternității Perfectului „cade” în succesiunea orizontalității „lungi” a temporalizării Prezenței. „De aceea, memoria e solidară, în genere, cu timpul”³², căci, „întotdeauna când memoria e în act, realizăm că am văzut, am auzit sau învățat ceva pe care l-am perceput deja anterior. Or, anteriorul și posteriorul sînt mereu într-un timp”³³. *Așa cum există un analogon al Anteriorității Perfectului OP – care este trecutul TE – tot așa mai trebuie să existe și un analogon al Anteriorității Imemorialului OP – care este memoria TE. Tocmai (adică abia) Imemorialul (Perfectului) face posibil memorialul (trecutului).* Și asta pentru că, așa cum am arătat mai sus, Absența *OP* a Perfectului apare tematizată ca absență *TE* a trecutului.

Chiar dacă memoria presupune simpla re-iterare *TE* a trecutului în prezent, ea poate tematiza, totuși, o Prezență *OP* Perfectă (din punct de vedere apercceptiv), în lipsa căreia memoria însăși ar fi imposibilă. Memoria re-prezintă tocmai forma *TE* de tematizare (aperceptivă) a *alternanței fundamentale*. Dacă ea s-ar reduce la un simplu mecanism de producere (și nu de re-producere), atunci nici nu ne-am da seama că ne amintim, fiindcă amintirea însăși s-ar confunda tocmai cu percepția. Iată, așadar, încă o probă aristotelică a importanței *alternanței fundamentale* (de astă dată) în chiar contextul definiției memoriei: „Dar dacă așa stau lucrurile cu memoria, oare înrîurirea e ceea ce ne amintim, sau obiectul de la care provine ea? Dacă ne amintim înrîurirea, atunci nu ne-am putea aminti nicidecum de

lucrurile absente. Dacă ne amintim de lucruri, ce fel de percepere ne îngăduie totuși să ne amintim lucrul absent, pe care nu-l mai percepem? Dacă e în joc un fel de întipărire sau scriitură, în noi, pentru ce simțirea acesteia ar fi amintirea altui lucru și nu a ei însăși? Căci acela care face un act de memorie își reprezintă această înrîurire și o resimte. Cum își amintește atunci de lucrul absent? În acest caz s-ar putea vedea sau auzi ceva ce nu e prezent. Oare se și întâmplă aceasta vreodată? Dar așa cum animalul zugrăvit într-un tablou este și animal și imagine, ambele constituind o unitate și un același lucru, deși ființarea celor două nu este aceeași (τὸ αὐτὸ καὶ ἢ τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω τὸ μέντοι εἶναι οὐ τὰὐτὸν ἄμφορῶν), astfel că-l putem considera [simultan] sau ca animal sau ca imagine, la fel trebuie să presupunem că și imaginea din noi este în sine imagine dar în același timp și reprezentarea altui lucru“³⁴.

Acest Unul și Același lucru (**OP**) care face posibilă di-ferențierea (**TE** a) amintirii într-un prezent (animalul zugrăvit, adică imaginat în mod artificial) și un trecut (animalul viu, la rîndul lui, tot o imagine, dar una naturală) este tocmai Imemorialul (Animalul, adică Originea tuturor imaginilor sale posibile, fie ele naturale sau artificiale). Fapt pe care, dat fiind statutul ei **TE**, memoria (simpla amintire) îl ocultează de regulă. Mai mult, amintirea trecutului în prezent poate tematiza (sau oculta, după caz) nu numai absența memorialei Specii – Animalul apercetiv – ci și Absența Imemorialului Gen – Animalul transcendental. A spune că Genul nu poate fi tematizat decît printr-o diferențiere specifică – cum o fac unele manuale de logică aristotelică – poate ascunde adevăratul sens, imaginar, al diferențierii, pentru că, într-adevăr, *singura manieră generică de a*

ek-sista (pentru noi, oamenii) este tocmai aceea specifică, adică imaginară. Ceea ce latinescul *species* o sugerează cu putere. Într-adevăr, *species* nu re-prezintă altceva decât re-prezentarea însăși. Am putea, așadar, adăuga: *species speculum est*. Iată încă o probă a cunoașterii prin imaginație, prin „ghicitoră”, adică prin oglindă. *Specia constituie o imagine tocmai pentru că di-ferențierea Genului coincide-la nivel apercceptiv – cu o imaginare.*

Dar tematizarea Genului prin di-ferențierea individului în oglindă – unde ar putea fi vorba de geamănul lui perfect succesiv, adică „orizontal” – nu tematizează numai ceva care există **TE** „dincoace” de oglindă ci di-Ferențiază și alt-ceva, care este și trece **OP** „dincolo” de orice oglindă posibilă, și anume, geamănul lui Perfect simultan, adică „vertical”.

6.2.2. Re-amintirea OP sau Trecutul Prezenței ca specula – În acest sens, amintirea re-prezintă un dublu angajament **TE** al lui *speculum*, și anume, unul care este în măsură să ne conducă chiar „dincolo” de amintire, în-spre o speculară **OP** a însăși posibilității acestei de-dublări. Pentru a depăși „orizontalitatea” de-dublării lui *speculum* este nevoie de „cardinalitatea” lui *specula*, adică de acea „înălțime” **OP** din „zenitul” căreia viziunea diferențierii generice să primească Unul și Același con-Tur. Tocmai de aceea, „a specula” înseamnă a in-fera Genul din in-finita di-ferențiere a oglinzilor și, ca urmare, a speciilor sale. Căci, dacă vom plasa un chip-precum și este fiecare făptură (fie ea însuflețită ori nu) – între două oglinzi, vom putea obține tocmai speciile in-finite **TE** ale Unității **OP** a Genului. Sau, invers: „spargerea” unei oglinzi poate să semnifice nu numai multiplicarea in-definită a oglinzilor ci și

sur-montarea lor prin unificarea Definiției Genului. Specia se vedește a fi o oglindă a Genului, în vreme ce Genul însuși, o oglindă întoarsă în ea însăși. Altfel spus, dacă Genul constituie, cum spune Owen, „unitatea focală de semnificație“ – *près Hén* – a speciilor, urmează că „a specula“ revine, de fapt, la a regăsi, prin con-versie, „centrul focal“ al tuturor oglinzilor astfel „întoarse“, con-cave, adică maxima incandescență a Centrului focal. Iar dacă speciile sînt e-fectele des-fășurării lucrurilor, Genul este tocmai (auto-)a-fectul în-fășurării lor.

Toate astea n-ar fi posibile, însă, fără re-petiția presupusă de diferențiere. Petiția Genului (principiului) revine, astfel, la o re-petiție a speciei. Or, deosebirea dintre petiție și re-petiție e aceea că, în cazul celei de-a doua (re)in-stituiri, (re)pro-iectarea petiției revine la un *act voluntar al Sufletului*. Tematizarea (ne)locului **OP** al Originii diferențelor (fie ea transcendentală sau doar a-perceptivă) permite re-iterarea lor în această cunoștință de cauză. Re-petiția pro-iecției speciilor e astfel un mijloc de tematizare a Genului originar: „Studiul în schimb păstrează amintirea prin reamintirea ei; aceasta nu e altceva decît considerarea repetată a imaginii ca imagine a ceva, nu ca imagine în sine“³⁵. Re-amintirea – care devine act voluntar de (re)pro-iectare a temei, semn decisiv al focalizării Genului prin chiar inter-mediul *di*-ferențierii specifice – e cu atît mai vie cu cît cel care își re-amintește se află mai aproape de Origine și, prin urmare, de principiul *di-Ferențierii* însăși: „Trebuie, așadar, să luăm totul de la Origine (δεὲ δὶ λαβέσθαι ἀρχῆς). Din această cauză, unii par că își re-amintesc pornind de la locurile [comune]“³⁶. Dar și invers, tema generică este

cu atît mai vie cu cît diferențierea ei specifică e mai aproape de maximul ei.

Deși amintirea tematizează deja Absența Genul Perfect prin absența speciei perfecte (adică prin absența trecutului), ea nu tematizează, încă, Timpul, și anume, în el însuși. Amintirea (simplă) pre-supune, cum am arătat, (doar) timpul **TE**, nu însă și Timpul **OP**: „Atunci cînd mișcarea lucrului e simultană (ᾠμα) cu cea a timpului, atunci intră și memoria în act“³⁷. Dar „memoria (amintirea) diferă de re-amintire, nu numai în ce privește timpul, ci prin faptul că multe dintre animale au ținare de minte, dar puțină de a-și reaminti nu o are nici unul dintre viețuitoarele cunoscute, în afară de om. Cauza rezidă în aceea că reamintirea se prezintă ca un fel de raționament. Cel care își reamintește raționează că a văzut, auzit sau simțit ceva similar mai înainte, și totul e ca un fel de cercetare. O asemenea facultate se ivește numai la acele ființe care posedă de la natură o facultate volitivă; căci activitatea volitivă este un fel de silogism“

³⁸.

Iată, așadar, în ce constă deosebirea dintre amintire și re-amintire: amintirea revine la o *di-ferență TE* dintre trecut și prezent (situîndu-se, în acest fel, la nivelul unei intra-temporalități) în vreme ce *re-amintirea* este o *di-Ferențiere OP* a Perfectului ca Prezent (situîndu-se, în acest fel, la nivelul unei temporalități originare). Abia *di-Ferențierea OP* a *re-amintirii* tematizează *di-Ferența* onto-logică dintre timp și Timp și, ca atare, Timpul originar. Or, tocmai pentru că „Ferența“ Timpului originar înseamnă *actualizarea* lui în calitate de Perfect prezentificat, urmează că doar re-amintirea e în măsură să dea seama de ceea ce se întîmplă, de fapt, cu amintirea. Fiindcă,

se vădește acum, amintirea însăși nu se confundă cu un simplu proces de translație orizontală a trecutului în prezent ci înseamnă, mai curînd, re-iterarea „verticală” în prezent a unei actualizări trecute. Ne amintim, adică, re-actualizînd iar nu căutînd ceva deja actualizat, adică „subzistent”. Sau, invers: ceea ce pare „subzistent” în amintire e doar ceva deja *actualizat*. Fiindcă trecutul e mereu e-fectul fenomenal **TE** al *actualizării* Perfectului **OP**. De aceea, *sursa amintirilor noastre nu o constituie trecutul (dimpreună cu întreaga lui colecție de imagini „subzistente”) – un trecut care, așa cum am văzut, nici nu există – ci Originea OP a trecutului însuși, cea care, prin re-actualizarea ei într-un prezent, se dovedește a fi și sursa prezentului...* Re-amintire nu vizează e-fectele trecute și prezente ale actualizărilor ci principiul acestora, adică, încă mai precis, principiul **OP** al trecutului și prezentului **TE**. *Lapsus*-ul de memorie nu se datorează dificultății de a *trans-fera* în prezent ceea ce aparține trecutului ci în aceea de a *trans-fera* în prezent ceea ce a fost, o dată, deja prezent. Re-amintirea trecutului revine la o re-facere a prezentului (și, mai ales a originii sale), semn că prezentul însuși (cel trecut) este im-perfect. De aceea, re-facerea prezentului (trecut) tematizează, în mod implicit (adică prin analogie) tocmai Facerea Prezentului Perfect. Carența prezentului nu rezidă în ceea ce a fost o dată (deja) actualizat ci la faptul de a actualiza încă o dată. Din acest motiv, re-Amintirea genului pre-supune re-Facerea Genezei sale. Intelecția este, în această calitate a ei de re-Memorare, identică cu ana-Mneza.

Dacă Intellectul nu poate funcționa decît în prezența Imaginației este tocmai pentru că intelecția este, cum am văzut, o *di-ferențiere*, iar aceasta din urmă

o re-amintire. Sau, cu alte cuvinte, re-amintirea imaginară a speciilor tematizează Amintirea intelectuală a Genului. Așadar, re-memorarea nu este, la limită, ana-cronică ci ana-Cronică și, prin analogie, ea este ana-mnezică doar în măsura în care se vădește a fi ana-Mnezică. Sensul acestei multiplicări specifice vizează Unitatea Genului. Ceea ce e comun în ana-mneza speciilor o constituie ana-Mneza Genului. E ceea ce remarcase Stagiritul însuși: doar acela are ținere de Minte care se așează aproape de Originea (Răsăritul) lucrurilor. De altfel, legătura dintre intelcția și ana-mneză are (în limba română) un corespondent lingvistic fiindcă „ținerea de minte“ e, în fapt, tocmai „ținerea de Intelct“, adică (se vădește acum) de Origine. De aceea spune Aristotel că re-amintirea e asemenea si(n)-logismului.

6.3. *Intellectus agens versus Intellectus possibilis* – Concluzia generală a tuturor acestor subtile dezvoltări aristotelice este una și aceeași: cunoașterea umană coincide cu un act de diferențiere. Orice proces de diferențiere presupune, însă, un principiu material și, în consecință, sensibil în stare să asigure multiplicarea specifică a diferențierii unității Genului. Or, contrar opiniei noastre curente, acest principiu material al Multiplului speciilor nu este, totuși, sensibilitatea (singură), și anume (și mai exact), luată „în ea însăși“. Într-un anume fel, chiar și animalele „văd“ cu ochii lor sensibili, dar nu și cunosc cu aceeași „ochi“ sensibili. Sau, invers, dacă diferențierea Sensibilității s-ar reduce la simpla multiplicare a unor exemplare sensibile (atot-prezente), atunci simpla „vedere“ (animală) a doi oameni ar putea tematiza Omul în genere

și animalele însele ar fi niște ființe cunoscătoare. Re-iterarea este, evident, necesară, dar nu și suficientă. În fapt, diferențierea Sensibilității presupune dublarea sensibilului însuși, și anume, cu un „alt“ (fel de) sensibil (fără ca prin aceasta să părăsim cumva Principiul Sensibilității însăși). Într-adevăr, diferențierea Sensibilității „în ea însăși“ revine, în cele din urmă, la dublarea prezentării sensibile cu o re-prezentare imaginabilă. Diferențierea implică din punct de vedere temporal, o antero-posterioritate și, ca atare, prezentarea unui prezent sensibil în raport cu re-prezentarea unui trecut (nu mai puțin) sensibil. Trecutul nu poate, însă, exista ca sensibil decât în Imaginație. Trebuie, așadar, să constatăm (din nou) că *diferențierea Principiului Sensibilității revine la diferențierea Sensibilității și Imaginației*.

Mai mult, putem vorbi cu adevărat de *cunoaștere* abia din momentul în care această din urmă diferențiere devine un *act de voință*. Or, pentru că nu stă în puterea noastră ceea ce vedem când deschidem ochii noștri sensibili, urmează că actul de voință privește doar ceea ce „vedem“ când deschidem „ochii“ noștri imaginabili. Diferențierea cunoașterii noastre, în chiar calitatea ei de gnoză (zisă) „naturală“, e, în consecință, un artificiu al voinței imaginative. Oricât ar părea de paradoxal și în ciuda unei „lucidități“ moderne prea încetățenite, *a cunoaște inteligibilul prin diferențiere înseamnă a dubla sensibilul cu imaginarul*. În acest fel, *cunoașterea este, în mod simultan, nu numai o re-amintire imaginară a sensibilului, ci și o re-amintire sensibilă a imaginarului*. Asta înseamnă că obiectul „nostru“ sensibil e mereu dublat – așa cum intuiția categorială ne-o confirmă – de „obiectul“ nostru specific sau că, altfel spus, obiectul

sensibil care „cade“ sub un Gen este, la rîndu-i, dublat de obiectul imaginar care „cade“ sub o Specie.

6.3.1. Specia inteligibilă (OP) și specia sensibilă (TE) – Diferențierea **TE** sur-venită în cunoașterea umană între Sensibilitate și Imaginație, nu poate fi redusă la o simplă diferențiere **TE** sensibilă (care exclude cu totul imaginația). Căci, în mod analog, chiar și Imaginația este, la rîndul ei, o asemenea modalitate de diferențiere **TE** imaginabilă (care nu exclude cu totul Sensibilitatea). *Dacă obiectul generic sensibil – re-prezentare a procesului de di-ferențiere sensibilă – „cade“ sub un Gen inteligibil, urmează că obiectul specific imaginabil – re-prezentare a însuși acestui proces de di-ferențiere imaginabilă – „cade“ sub o Specie inteligibilă.* O atare concluzie respectă principiul fenomenologic fundamental – acela de a porni de la lucrurile însele (fără a ne opri, evident, la ele). Altfel spus, atestarea unei di-ferențieri specific sensibile ne conduce la prezumarea unei in-ferențieri Specific inteligibile. Dacă experiența noastră cognitivă (și, implicit, cea temporală) face constatarea existenței a două tipuri de di-ferențiere **TE**, urmează că ea trebuie să presupună, în mod analog, și două tipuri de in-ferențiere **OP**. Tocmai de aceea, ipoteza existenței celui de-al doilea tip **OP** de in-ferențiere – cel imaginar, adică specific – nu este o simplă „speculație“ ci chiar o speculație (în sensul deja definit: acela al posibilității tematizării prin di-ferențiere specifică). În cazul nostru, nu in-ferențierea **OP** atestată în mod specific ne conduce spre di-ferențierea **TE** prezumată specific ci invers, adică tocmai de-dublarea atestată **TE** a sensibilității generice și a imaginației specifice – fiecare dintre ele cu di-ferențierile care le sînt proprii – conduce

la de-dublarea **OP** a Genului și Speciei – fiecare cu în-ferențierile care le sînt proprii.

Această de-dublare **TE** a Sensibilității și Imaginației ar fi trebuit să determine în conștiința occidentală modernă asumarea di-ferenței dintre Realitate – Gen, respectiv, Transcendental – și Irealitate – Specie, respectiv, Aperceptiv: „Orizontul (aperceptiv – n.n.) este un produs pur imaginar, realitatea lui ontologică nu este aceea a esenței, nefiind o realitate propriu-zisă. Ceea ce crează esența (transcendentală – n.n.) e doar o imagine. *Orizontul [...] ființei definește mediul ontologic al irealității*“³⁹. Ceea ce, însă, nu s-a întîmplat în mod automat. Dimpotrivă, această din urmă diferență se va estompa treptat (mai ales în cadrul empirismului), conducînd în cele din urmă la un fel de absorbție a Genului (Transcendental) în... Ireal. Ceea ce este generic ține doar de Imaginație, s-a spus, și doar ceea ce este sensibil ține cu adevărat de... Real. Or, nu simțurile generează Realitatea (senzațiile noastre sînt deja efectul acestei generări) ci, așa cum am arătat, tocmai Genul, Esența.

Regăsim, deci, aceeași (ignorată de cometatorii moderni) dedublare (definită de noi mai sus) între *Genul transcendental* și *Specia aperceptivă*, dedublare ce l-a determinat pe Aristotel să vorbească în **Despre suflet** despre *două tipuri de potență cognitivă*. Pe cît de ignorată e, însă, această dedublare în comentariile moderne (deși, cum am văzut, ea a putut fi reiterată, independent se pare, de Husserl prin cele două tipuri ale sale de instituiiri inteligibile, invocate prin *Stiftung* și, respectiv, *Ur-Stiftung*), pe atît de cunoscută era ea în cele medievale. Între cei care au meditat îndelung asupra acestui delicat subiect al Speciilor inteligibile fie

aici amintiți (între mulți alții) doar Duns Scotus și Toma din Aquino. Existența acestor Specii inteligibile era, de altfel, pusă sub semnul întrebării chiar și în Scolastică. Duns Scotus vorbește de cîțiva cunoscuți și chiar de marcă preopinenți ai săi: Henric de Gand și Godefroid de Fontaines. Iată, de pildă (deși foarte fugar), principalul contra-argument al celui dintîi: „Odată ce specia sensibilă a fost dobîndită prin întipărirea în organul senzorial și a ajuns, la capătul unui proces complet, în imaginație, intelectul activ abstrage obiectul conținut în imagine și mișcă intelectul pasiv înspre simpla aprehendere a esenței fără ca intelectul pasiv să primească, totuși, de la imagine o specie care s-ar fi întipărit în el“⁴⁰. În fond, Henric de Gand nu face altceva decît să reia teza, deja amendată de noi, după care Intelectul (aici Intelectul activ) „operează“, în cele din urmă, „asupra“ Sensibilității sau, totuna, că noi nu gîndim prin imagini ci „despre“ imagini. Or, pentru Duns Scotus, pare imposibil ca Intelectul activ, despre care Stagiritul spune că e întreg și ne-afectabil, să poată „extrage“... inteligibilul (adică pe el însuși) tocmai din... sensibil (adică din contrariul său). Și asta pentru că, mai întîi, Intelectul activ nu este un „ce“ subzistent care să „opereze“, iar, apoi, pentru că inteligibilul nu se află în nici un caz „în“ sensibil ci *ca* sensibil. Cu alte cuvinte (și dacă e, totuși, să fie așa) Intelectul activ nu are ce anume să abstragă din sensibil decît... sensibilul însuși. De aceea, Imaginația specifică nu se reduce, nici pentru Duns Scotus, la o simplă amintire. Dimpotrivă, ea relevă mai curînd, de aceeași deja analizată re-amintire: „În mod primordial, imaginația este cea prin care obiectele sensibile prezentate sînt reprezentate. Într-adevăr, simțitul și perceputul trebuie să aibă o unitate [...]

[Această unitate] trebuie să ne fie dată printr-o facultate distinctă. [Ea] nu poate fi decît imaginația, singura capabilă să formeze, împreună cu datele senzoriale, o imagine dotată cu unitate [...]”⁴¹. Irealitatea Imaginației trecutului Speciei vizează, în cele din urmă, Realitatea Imemorială a Genului. Știm că ceva e (doar) o imagine, și asta pentru că orice fantasmă e o imagine a alt-ceva, care nu mai e o simplă fantasmă.

Dar, așa cum am remarcat deja, a spune că Imaginația e o facultate care contribuie la „unificarea” sensibilă revine la a afirma că ea presupune o potență a Sensibilității, iar a afirma că Imaginația e o potență a Sensibilității revine, la rîndu-i, la a spune că ea nu are numai o natură reală ci și una „formală”. Odată stabilită, însă, această din urmă posibilitate „formală”, vom putea deîndată opera răsturnarea sensului diferenței ontologice, conversie – care face aluzie la *Kehre* – conform căreia *di-ferența* specific sensibilă este posibilă tocmai datorită unei *di-Ferențe* specific inteligibile. Este ceea ce constată (pe marginea aceluiași texte scotiste) și G. Sondag: „Pentru a putea reprezenta un obiect inteligibil, trebuie ca o anume specie să fi fost deja dobîndită, dar ea îl reprezintă în calitate sa de a fi specie a acestui obiect și nu ca rezultat al vreunei achiziții”⁴². Cu alte cuvinte, Imaginația se dedublează nu numai „orizontal”, față de Sensibilitate, ci și „vertical”, față de Intellect.

În acest fel, pre-existența Speciei inteligibile în raport cu obiectul său specific face ca *di-ferențierea sensibilă* însăși să revină la *efectul unei auto-afectări a Speciei inteligibile*. Ceea ce am și constatat deja *vis-à-vis* de e-fectul sensibil al auto-a-fectării apercceptive a Speciei. Dacă, de pildă, vom relua exemplul aristotelic

al raportului mnemic (și, ca atare, temporal) dintre un tablou – o fantasmă imaginară – și obiectul zugrăvit de acesta – o fantasmă reală – , vom putea remarca, mai întâi, faptul că legătura dintre cele două fantasme o face, desigur (deși doar aparent), pictorul. Dar pictorul însuși e, la rîndu-i, o imagine și deci o fantasmă – atît naturală, ca om, cît și imaginară, ca pictor – care, prin urmare, nu are nimic de-a face cu punctul „zenital“ al posibilității re-prezentării prezenței fantasmaticice înșăși ci, mai degrabă, (doar) cu proiecția lui. Am putea de aceea spune că pictorul este doar instrumentul **TE** al înșăși acestei proiecții **OP**. (În ce fel corpul, inclusiv cel al pictorului, devine o limită nu numai între realul sensibil și imaginarul sensibil ci și între Real și Imaginar vom vedea în altă parte). „Legătura“ dintre cele două fantasme – imaginară și naturală – nu mai poate fi o altă fantasmă – omul pictor (pentru că pictorul-fantasmă e doar proiecția și, deci, analogonul posibilității acestei „legături“). Cele două specii sensibile re-prezintă „oglinzile“ uneia și aceleiași Specii inteligibile. *Tabloul poate re-prezenta realitatea pentru că realitatea înșăși e, la rîndul ei, o re-prezentare...* Raportul **TE** al re-prezentărilor noastre – cea reală și cea imaginară – e posibil prin aceeași formă de re-prezentare care face posibilă orice re-prezentare, și anume, Specia lor inteligibilă comună **OP**.

Există, în consecință, un pictor **TE** – cel care mînuiește, la limită, penelul între fantasma reală și fantasma imaginară – , dar există și un Pictor **OP**, cel care proiectează posibilitatea oricărei reprezentări posibile – reală sau imaginară – , prin una și aceeași Specie inteligibilă. Ca și în cazul aristotelic al amintirii, dacă pictorul însuși ar fi doar în lumea reală, n-ar mai picta, dacă el ar fi doar în lumea imaginară, n-ar mai și

ce pictează. Pictorul **OP** este, deci, însăși limita dintre real și imaginar, adică tocmai *posibilitatea* fantasmei realului și a fantasmei imaginarului. În fond, artificiul tabloului îi folosește Pictorului pentru a tematiza ceea ce este „dincolo“ de orice tablou posibil. (Ceea ce pictorii marii tradiții chineze știau deja cu mult înainte, și anume, că prin pictura e-vocatoare a tipurilor ireale poți in-voca Arhe-tipul, și, deci, poți avea acces la Real.) Pictura e, în acest fel, doar un mijloc de a in-voca în mod artificial tocmai sur-venirea Temei e-vocate în mod natural. Sau, totuna: Imaginația este, în acest fel, doar un mijloc de a in-voca în mod artificial specific tocmai sur-venirea Intellectului e-vocat în mod natural sensibil. Și pentru că Speciile inteligibile și cele sensibile sînt, ca și intelectul, în Suflet, urmează că tematizarea Intellectului prin Imaginație revine, într-adevăr, la un dublu proces de auto-afectare: unul **OP** al Intellectului ca Specie inteligibilă, altul **TE** al Speciei inteligibile ca specie sensibilă: „Or, pentru că specia care este în suflet este cauza parțială a intelectției, urmează că atunci cînd sufletul cunoaște în act obiectul prin intermediul acestei specii, el se auto-afectează, într-un fel, pentru că, odată formată, specia însăși este conservată în memorie“⁴³.

6.3.2. *Conversio generis intellectus ad speciem intelligibilis*. Diferențierea OP a Principiului Intellectului – Una dintre cele mai controversate teme ale filosofiei aristotelice rămîne problema existenței celor două Intelecte. Trebuie să existe, ne arată Aristotel, un principiu Intelctual activ-care ne procură toate formele – și un principiu Intelctual pasiv – care este în stare să devină toate formele. Or, pentru că formele originare sînt increate, urmează că și Intelctul activ e, la rîndu-i, increat. Prin comparație, ar urma, așadar, că Intelctul

pasiv e creat. Diferența dintre creat și increat reprezintă, de altfel, tocmai criteriul de care s-au folosit scolasticii pentru a putea delimita mai bine cele două Intelecte. Dificultatea pare, totuși, vădită, fiindcă, într-adevăr, dacă Intelectul însuși constituie facultatea tuturor formelor, iar formele alcătuiesc, fiecare, câte o unitate perfectă, atunci cum poate fi însăși această facultate intelectuală a unificării de-dublată? Sau: cum poate fi una și aceeași formă de-dublată într-un mod... intelectual?

Cele mai importante texte care ținesc să determine cele două Intelecte sînt, se pare, cele din ***Despre suflet***: „Intelectul trebuie să fie neafectat ca să poată primi o formă, deși acea formă este doar în potență, iar nu forma ca atare, căci așa cum se comportă organul senzitiv în raport cu cele percepute, tot așa și Intelectul se comportă în raport cu cele inteligibile. În consecință, de vreme ce el le cugetă pe toate, pentru a stăpîni, adică pentru a cunoaște, trebuie să fie neamestecat, așa cum zicea și Anaxagoras [...] De fapt, natura Intelectului se vădește a nu fi alta decît cea a unei potențialități. Prin urmare, ceea ce reprezintă Intelectul pentru suflet, anume, calitatea lui de act (numesc Intelect factorul prin care sufletul gîndește și concepe), nu este nimic din cele ce există înainte de a cugeta“⁴⁴. Fragmentul nostru pare să demonstreze (mai întîi) că Intelectul este cu totul pasiv în raport cu inteligibilul (care îl afectează) și că, în consecință, formele care îl înrîuiesc se găsesc, oarecum, „în afara“ lui, așa cum, în mod analog, și obiectele sensibile se găsesc, oarecum, „în afara“ simțurilor. Or, Sensibilitatea e pură receptivitate. Prin analogie și la rîndul său, Intelectul pare că *receptează* doar inteligibilul, iar ca pură *receptivitate* el nu poate fi altfel decît *pasiv*... Tocmai de aceea, înainte de a fi

afectat, nu numai el constituie o pură posibilitate ci chiar și formele pe care urmează a le recepta. Tocmai de aceea, un asemenea Intellect nu poate fi altul decât cel pasiv.

În ciuda acestor precizări, *paradoxul* (aparent al) pasajului de mai sus nu poate scăpa unei atenții bine determinate. Fiindcă (pentru același Aristotel), deși Intelectul primește într-un mod pasiv („din afară“) formele inteligibile, *cunoașterea* intelectuală, departe de a fi o pură receptivitate, e caracterizată, dimpotrivă, ca un veritabil... act de stăpânire. Dacă legătura dintre Intellect și, respectiv, voință e un fapt deja stabilit – ca unul ce ține, așa cum am remarcat, de însăși esența actului intelectiei – , urmează că singura modalitate de a depăși contradicția (aparentă) dintre caracterul *pasiv* al Intelectului (încă insuficient definit) și, respectiv, caracterul activ al intelectiei (ca unul deja definit) e aceea de a clarifica *sensul multiplu al pasivității însăși* (la care am făcut aluzie mai sus). Pentru a împlini un atare demers ne vom folosi de un alt fragment din ***Despre suflet***, a cărui valoare se dovedește a fi, în contextul nostru, decisivă: „Cînd Intellectul se identifică cu fiecare dintre obiectele de cunoscut, cum spunem că se întîmplă atunci cînd este în act (și lucrul acesta se petrece cînd Intellectul are puterea de a intra în act prin el însuși), el este chiar și atunci oarecum în potență, deși nu în același fel ca în momentul în care învață sau descoperă ceva“ ⁴⁵. Pasajul nostru nu face decât să reitereze concepția aristotelică despre *cele două tipuri de potență-generic transcendentală și specific apercptivă* – , pe care le-am descoperit și definit deja pe marginea unui lung și important fragment din ***Despre Suflet*** ⁴⁶. Aceasta înseamnă că va trebui să acceptăm, prin

analogie, existența a două Intelecte – cel așa-zis „transcendental“ și cel așa-zis „aperceptiv“.

6.3.3. Intelectul Activ „Pasiv “ și Intelectul pasiv „activ“ – Într-adevăr, acolo, ca și aici, se facea o distincție esențială între potența unei *Specii aperceptive* – a cărei actualizare stă în putința noastră și prin urmare, în putința Intelectul pasiv – și Potența unui *Gen transcendental* – a cărei actualizare nu stă, totuși, în putința noastră și, prin urmare, nici în putința Intelectului pasiv. Altfel spus, *nu mai stă în puterea noastră să știm ceea ce nu știm*. Pentru aceasta trebuie să fim mai întâi afectați „din afară“ fie de un Gen transcendental fie de cineva care a fost *deja* afectat de acest Gen și care devine, în acest fel, un Maestrul. Tocmai de aceea, Învățarea – exemplu care figurează, deloc întâmplător, și în *Despre suflet* și aici – nu este același lucru cu re-Producerea. Or (și mai întâi), se vedește acum că *Speciile aperceptive*, cele la care face aluzie Stagiritul, nu *sînt* altele decît *Speciile inteligibile*, *adică acele Potențe aperceptive care pot fi actualizate prin însăși (h)abilitatea Intelectului pasiv, cele prin a căror actualizare obținem tocmai Speciile sensibile,adică habitudinile acestor Potențe inteligibile aperceptive în raport cu Sensibilitatea perceptivă*. Din acest motiv (și apoi), „facultatea (noastră ?)“ de a afecta într-un mod transcendental Intelectul aperceptiv (ca facultate) și, ca atare, pasiv, nu poate reveni decît unui *Intelect activ*, *adică aceluia care, pentru Intelectul pasiv însuși, rămîne, totuși, o simplă Potență transcendentală (pînă în momentul afectării sale)*. Aceasta nu înseamnă că Intelectul activ este... pasiv, ci doar că, din punctul de vedere al Intelectului pasiv, *adică înainte chiar de orice afectare transcendentală posibilă, Intelectul activ*

rămîne, pentru el, o pură Potență (transcendentală). În el însuși, însă, și pentru a spune astfel, Intellectul activ e întotdeauna... activ. Același lucru putem să-l constatăm, de altfel, și în privința Intellectului pasiv. Într-adevăr, la rîndul lui, *Intellectul pasiv*, sediu al potențelor apercceptive, *poate intra prin el însuși în act*, iar, în acest caz, el va fi chiar un fel de Intellect... activ. Pentru a putea decela toate aceste nuanțe vom spune că Intellectul Activ, adică cel a cărui Actualizare nu depinde de voința noastră apercceptivă – sediu al Genurilor transcendente –, e cel care afectează într-un mod transcendental Intellectul nostru pasiv – sediu al Speciilor apercceptive. Fiindcă, pentru a afecta prin noi înșine Intellect pasiv, ar trebui să avem o Voință transcendentală, ceea ce nu e cazul. Înaintea acestei Afectări, însă, Intellectul Activ este, pentru Intellectul pasiv, o pură Posibilitate (transcendentală) și, ca atare un Intellect Pasiv. În schimb, Intellectul nostru pasiv, adică cel care este o pură posibilitate (aperceptivă) înaintea afectării Sensibilității (Imaginației), poate intra prin el însuși în act și atunci el devine un Intellect activ, care depinde de voința noastră. Căci, pentru o asemenea afectare, o voință apercceptivă e suficientă. Comparînd, în consecință, funcțiunea celor două Intelecte, am putea spune că singurul lucru ce rămîne de făcut pentru a pregăti Afectarea Originară a Intelectului Activ este acela de *a inhiba voința noastră apercceptivă*.

Prin toate aceste dezvoltări, Aristotel nu vrea să susțină, de fapt, teza după care ar exista (în mod efectiv) „în“ Suflul nostru „două“ Intelecte. Raționamentul lui e, de altfel, foarte simplu: dacă modul nostru de cunoaștere revine la diferențierea între o formă și o materie (proprie), atunci trebuie să regăsim

aceste două principii și în cazul Intelecției. De aceea, dacă ar fi să ne limităm acum la „simpla” relație dintre Intellectul Activ și Intellectul pasiv, trebuie să constatăm că primul este un analogon al Formei (Active), iar al doilea, un analogon al materiei (pasive): „Așa cum în toate cele ce sînt în mod natural există, pe de-o parte, o materie pentru fiecare gen (iar aceasta constituie tocmai potența tuturor celor ale genului) și mai există, pe de altă parte, un principiu cauzal și creator, prin care toate sînt create, [care se raportează la primul] așa cum arta se raportează la materialul ei, tot așa este necesar să se întîmple și cu cele ce aparțin Sufletului“⁴⁷. În această nouă perspectivă, e, credem, evident că Speciile inteligibile (aperceptive) n-au nimic de-a face (în mod direct) cu Intellectul Activ, ci doar cu Intellectul pasiv, ele con-stituindu-se ca niște simple „urme“ ale Transcendentalului în (ca) Aperceptiv. O asemenea precizare își are rolul ei (adesea, însă, ignorat) pentru că auto-diferențierea Intellectului face ca să existe o diferență esențială între clasa Speciilor inteligibile posibile și clasa Genurilor transcendente Posibile.

6.4. Spontaneitate transcendentală versus Spontaneitate aperceptivă – Într-adevăr, nu avem, de fapt, nici o garanție că între arhitectonica Speciilor aperceptive și, respectiv, Arhitectonica Genurilor transcendente există vreo identitate. Singurul lucru pe care îl putem spera e acela ca între aceste din urmă două arhitectonici să existe, totuși, măcar o *analogie*. Identitatea dintre transcendental și aperceptiv ar fi trebuit să producă o mutație în experiența noastră, una care, în acest context, ar fi relevat nu numai de o semnificație gnoseo-logică ci

și de una *Onto-Logică*. În limitele unui limbaj de tip neoplatonician (și ne gândim, în primul rînd, la cel instituit și consacrat prin Plotin, bunăoară), va trebui să facem deosebirea între *Lógos*-ul transcendental, Cel care emană imediat din Principiul Ființei divine (încreeate) și *lógos*-ul aperceptiv, cel care emană doar din principiul ființei noastre (create). Este ceea ce sugerează și Toma din Aquino, (în mod paradoxal) împotriva majorității comentatorilor săi moderni, care au fost, probabil, influențați de un mod, destul de simplist, de „receptare“ a kantianismului.

Un asemenea tip de exegeză „kantiană“ a tomismului pare să fi practicat și Karl Rahner. Astfel, el începe prin a reține același caracter *formal* al Speciilor inteligibile: „considerate în ele însele, speciile inteligibile nu înseamnă nimic altceva decît structura *a priori* a sufletului însuși, și anume, în calitatea ei de facultate ordonată a ființei ca atare. Această structură devine *forma* datului sensibil, fără ca acest conținut sensibil material să poată fi gândit ca fiind transportat în intelect“⁴⁸. Este, credem noi, lesne de remarcat ambiguitatea suficient de vizibilă a unor termeni folosiți aici: *a priori*, de pildă, și, mai ales, „ființă ca atare“. Ei sugerează că Speciile inteligibile au un caracter transcendental autentic, ceea ce nu este, însă, cazul la Toma. Distanța pe care Rahner și-o ia față de Aquinat e, de altfel, în mod explicit asumată: „Una dintre tezele pe care le găsim la Sfîntul Toma pare să contrazică, însă, o atare interpretare. După el, aceste *species* rămîn «conservate» (*conservari*) în suflet chiar și după actul gândirii și asta în contextul în care sufletul e conceput ca fiind în mod net distinct de sensibilitate. În interpretarea noastră pare, dimpotrivă, să nu rămînă,

după actul gândirii, nimic altceva decît structura *a priori* a sufletului însuși și nu un fel de multiplicitate a lui *species*“⁴⁹. În consecință, Rahner crede că există o contradicție între caracterul cu totul ne-sensibil al Sufletului, pe de-o parte, și posesia acestor *species*, pe de altă parte, căci, *posesia* Speciilor inteligibile, a căror natură este una pur *formală*, implică, de fapt (după el), o cît de redusă dar, totuși, efectivă, prezență a *Sensibilității*. Soluția lui rezidă, prin urmare, în asimilarea statutului Speciilor inteligibile cu însăși structura *a priori* a Sufletului, în contextul în care structura Sufletului relevă, la rîndu-i, de Arhitectonica Ființei. Or, pentru că Arhitectonica Ființei constituie „obiectul“ predilect al Intelectului Activ, urmează că Speciile inteligibile aparțin, de fapt, acestui din urmă Intelect...

6.4.1. Despre „crucificarea “ Sensibilității – În acest fel, principala consecință a interpretărilor lui Rahner este aceea că arhitectonica Speciilor inteligibile devine însăși Arhitectonica Ființei și, în mod implicit, Arhitectonica Intelectului Activ: „Dacă *species*, în calitatea ei de a fi, în mod strict, doar o determinație a intelectului, este tocmai formalul care stă în fața fantasmelor – elementul material –, atunci *species* este în mod esențial lumina lui *intellectus agens*, structura *a priori* a sufletului, ființa pur și simplu“⁵⁰.

Intelectul posibil (care constituie însuși „locul“ Speciilor inteligibile) este cu totul absorbit de Intelectul Posibil, adică de însuși Intelectul Activ, și anume, de acela care devine Posibil doar prin comparație cu însuși primului moment al afectării prin care vizează el Sensibilitatea transcendentă: „[...] determinația unei activități spontane ca atare nu poate fi decît propria ei

esență și nu o determinație primită în mod pasiv. Or, la rîndul lui, *intellectus agens* nu primește nici o determinație în activitatea sa, el nu primește în mod pasiv o alterație produsă de sensibilitate atunci cînd el însuși comunică legea lui *a priori* fantasmei; forma activității sale este propria lui esență. Se pare, însă, că însuși conceptul de *intellectus possibilis*, ca o facultate diferită, este introdusă de Sfîntul Toma alături de sensibilitate pentru ca, pe de-o parte, să poată concepe sufletul ca o facultate receptivă în mod pasiv și, pe de altă parte, pentru a nu viola legea [...] unei activități spontane, așa cum trebuie să fie gîndirea. Dar această ipoteză revine tocmai la întrebarea asupra sensului lui «*intellectus possibilis*». Este el oare termenul prin care desemnăm o facultate receptivă, tot atît de pasivă precum sensibilitatea, distingîndu-se, totuși, de pura recepție sensibilă? [...] Sau, mai degrabă, «*intellectus possibilis*» nu este decît un termen inventat pentru a exprima faptul că sufletul **produce prin el însuși** această facultate receptivă, pe care trebuie s-o producă, și că, în definitiv, el posedă ceea ce noi numim «sensibilitate» în așa fel încît el însuși, în calitate de producător, se numește *intellectus agens*, în vreme ce, înainte de a produce și drept cel care posedă, se numește *intellectus possibilis*?“⁵¹.

Deși pasajul de mai sus redă în termeni (oarecum) corecți, natura Spontană a Intellectului Activ, care, înainte de a se actualiza (și, deci de a afecta), este, pentru Sufletul *aperceptiv*, doar un Intellect Posibil, aceasta nu înseamnă, totuși, că el e scutit cu totul de contrasensuri. Astfel, mai întîi, deși Intellectul Activ poate fi pentru Sufletul *aperceptiv* un Intellect Pasiv, el nu este și pentru Sufletul *transcendental*. Nu Sufletul *aperceptiv*

„produce prin el însuși“ în mod Spontan această din urmă facultate – Intellectul Pasiv – ci tocmai Sufletul transcendental „produce prin el însuși“ într-un mod Spontan Intellectul pasiv. De aici urmează că Spontaneitatea Sufletului transcendental – care relevă de Intellectul Activ – nu are nimic de-a face cu spontaneitatea Sufletului apercceptiv – care relevă de Intellectul activ. Asta mai înseamnă că *Forma transcendentală a Intellectului Activ nu determină o Sensibilitate apercceptivă, ci doar forma apercceptivă a Intellectului pasiv*. Din acest motiv, *singura Sensibilitate pe care o determină Formele transcendentele și, prin urmare, Intellectul Activ este cea transcendentală*. În caz contrar, Sensibilitatea noastră apercceptivă ar coincide cu dezvoltarea Ființei însăși, o dezvoltare care n-ar mai presupune din partea noastră nici un efort de cunoaștere. Pentru că între transcendental și apercceptiv există, însă, o τέλεια διαφορά, urmează că diferența „de pe urmă“ dintre Sensibilitatea transcendentală și Sensibilitatea apercceptivă denotă un fel de „crucificare“ a Sensibilității în ea însăși, căci o asemenea „ultimă“ diferență revine la cea a contrariilor. „Crucificarea“ Sensibilității constituie doar corespondentul analogic al diferenței zise „de pe urmă“ dintre Forma (Genul) transcendentală și forma (Specia) apercceptivă, pe care noi am semnalat-o deja la (212) și (213) – diferență care o regăsește pe aceea dintre logica transcendentală și logica formală – pentru că, între cunoașterea care depinde de voința noastră și cea care nu depinde de ea, există o τέλεια διαφορά.

Așadar, Sufletul transcendental e Spontan față de Intellectul Activ, și, la limită, față de Sensibilitatea transcendentală, în vreme ce Sufletul apercceptiv e

spontan față Intelectul activ și, la limită, față de Sensibilitatea aperceptivă. Or, ceea ce avansează Rahner drept ipoteză e un fel de acțiune „în cruciș” a Intelectului Activ asupra... Sensibilității aperceptive – care este *deja* e-fectul a-fectării Sensibilității transcendente – , acțiune care ar angaja, într-un mod „direct”, Ființa transcendentă într-o ființare... (a)perceptivă. De aceea, trebuie să mai adăugăm, deîndată, în chip de concluzie (menită, în cel mai bun dintre cazuri, să „amendeze” ipoteza lui Rahner), că *Acțiunea Intelectului Activ asupra Sensibilității transcendente are ca efect simultan producerea unui Intelect activ, a cărui acțiune privește (doar) o Sensibilitate aperceptivă.*

6.4.2. Reducția arhitectonică. Despre „punerea în mormânt” a Intelectului – Toate aceste diferențieri apar într-un mod destul de clar la Toma din Aquino. Într-adevăr, pentru acesta, Speciile inteligibile aparțin unui Intelect pasiv *creat*. Asta mai înseamnă că, la limită, tot ceea ce ține de Speciile inteligibile e sortit, după moarte (așa cum ține să precizeze adesea și Stagiritul), dispariției, inclusiv Sufletul aperceptiv. În ***Summa contra Gentiles***, de pildă, Aquinatul arată că *species rămîne in intellectu possibili immobiliter secundum modum ipsius (intellectus)*, fără a se confunda, totuși, cu Intelectul (Activ). Motivul acestei asocieri între Speciile inteligibile și Intelectul pasiv e acela că Intelectul Activ nu poate suferi nici o alterare pasivă sau, mai bine, nici o mișcare (*motus*), pentru că, în acest caz el ar fi (oarecum) deja determinat ⁵². De aici urmează că tot ceea ce suferă o determinare, inclusiv Intelectul pasiv, „trebuie” să „moară”.

Diferența **OP** dintre Intelectul transcendent și,

respectiv, Intellectul aperceptiv are, aşadar, un pendant în diferenţa **TE** dintre Sensibilitatea transcendentală şi Sensibilitatea aperceptivă. Aceasta înseamnă că accesul nostru la o deplină Actualizare a Intellectului transcendental într-o Sensibilitate transcendentală – Actualizare la care face aluzie Stagiritul atunci când vorbeşte despre esenţele fără de materie, în care nu mai e loc pentru nici un „rest“ de materie sensibilă, sau despre cunoaşterea de sine a Intellectului Activ, în care Obiectul cunoaşterii coincide cu Subiectul ei – este condiţionat tocmai de re-ducerea pro-ducerii Intellectului aperceptiv într-o Sensibilitate aperceptivă. Pentru această din urmă cunoaştere (prin Intellectul aperceptiv), există mereu un „rest“ sensibil, care produce aparenţa materială a esenţelor, în vreme ce cunoaşterea de sine (a Intellectului pasiv) presupune mereu dedublarea obiectului cunoaşterii într-unul sensibil şi unul imaginabil. Aşa cum am remarcat şi oricum am lua-o, *di-ferenţierea Sensibilităţii presupune mereu Imaginaţia*. Mai întâi, pentru că tematizarea „spaţială“ a Subiectului inteligibil se face prin (de)dublarea obiectului sensibil natural cu un obiect imaginabil artificial şi, apoi, pentru că tematizarea „temporală“ a Subiectului inteligibil se face prin (de)dublarea obiectuală a prezentului sensibil cu un trecut imaginabil.

Luînd în consideraţie această din urmă dedublare a Sensibilităţii şi Imaginaţiei în însuşi modul de funcţionare al Intellectului pasiv (adică al Speciilor inteligibile), am putea spune că, prin contrast, nu mai există nici o diferenţiere între Sensibilitate şi Imaginaţie în modul de funcţionare al Intellectului Activ (adică al Genurilor transcendente) şi că viziunea pe care o asemenea experienţă ne-ar putea-o oferi revine

(metaforic vorbind) fie la o Intuiție intelectuală (dacă e să folosim limbajul Sensibilității) fie la o Imagine arhetipală (dacă ar fi să folosim limbajul Imaginației). Imaginile arhetipale sau Intuițiile intelectuale pe care le-am vedea atunci ne vor fi afectat fără sau chiar „împotriva“ voinței noastre aperceptive, relevînd de o pură Voință transcendentală care nu ne mai aparține ca Subiecți aperceptivi. Lumea (astfel constituită) și viziunea ei ar coincide atunci cu cea pe care vechii arabi au numit-o lume a Imaginației increate (creatoare) – ***mundus imaginalis*** ⁵³. Condiția *in-ducției unei asemenea „viziuni“ arhetipale este aceea a re-ducției Intellectului aperceptiv și, implicit, a arhitectonicii sale*. Cu alte cuvinte, pentru ca „învierea“ Intellectului Activ să aibă loc, trebuie, mai întîi, ca Intellectul activ să „moară“. Tocmai de aceea, „punerea în mormînt“ a Intellectului activ înseamnă moartea pentru viața aperceptivă și învierea pentru o Viață transcendentală, cea a Intellectului Activ. Or, dacă prima parte a reducției, anume, cea aperceptivă e o operație ușor de imaginat, cea de-a doua, *reducția arhitectonică*, poate părea de-a dreptul stranie, deși, într-un anume fel, ea nu face decît să adîncească (și să depășească) *reducția eidetică* husserliană. Într-adevăr, e vorba și aici (deși oarecum) de o anume *reducție a Speciilor inteligibile*.

Marea deosebire în raport cu mai sus pomenita reducție eidetică husserliană este, însă, aceea că, în cazul *reducției arhitectonice*, tematizarea unei *Ur-Stiftung* nu înseamnă în mod automat și „conștientizarea“ ei sau, mai bine, reducerea ei la un simplu obiect al „conștiinței“. Din acest punct de vedere (transcendental), conștiința noastră obișnuită este doar efectul unei anume *de-ducții aperceptive* (și nu încă

transcendentale). Or, prin analogie, urmează că și *re-ducția eidetică este, încă, o re-ducție aperceptivă*. Primul și, deocamdată, singurul dintre fenomenologii contemporani, care a semnalat și comentat importanța unei asemenea radicale reducții arhitectonice pare să fie Marc Richir : „În consecință, contrar a ceea ce gîndea, totuși, Husserl, «evenimentul transcendentă», cel al transpoziției arhitectonice, al cărei efect este de a se repercuta de o manieră multiplă, de a se distribui decupînd limbajul în apercepții (de diferite tipuri, dimpreună cu propriile lor orizonturi de posibilitate), în multiple *Stiftungen* adică, nu numai articulate, ci, cel puțin pentru analiză, și etajate în «straturi», *nu este un «eveniment» care a avut loc (sau care are loc) într-un prezent trăit, relevînd de o conștiință trăită* (pentru Husserl: o *Urstiftung* conștientă), pentru că transpoziția, a cărei operare este într-un mod ireductibil *anonimă* și *auto-transparentă*, cel puțin în detaliul apercepțiilor, luate una cîte una (căci, într-adevăr, nu se întîmplă la fel și cu înlănțuirile lor), a avut întotdeauna deja loc de fiecare dată cînd o relevăm și o căutăm remontînd cursul prin intermediul reducției arhitectonice. Aceasta reprezintă contrapartea *hiatus*-ului ireductibil care există între fenomenologic și simbolic, pe care *îl găsim* întotdeauna în apercepția deja operată“⁵⁴.

6.4.3. Intelectul Activ și Trans-posibilul – Dacă fiecare poziție aperceptivă a categoriilor Speciilor inteligibile constituie deja efectul unei trans-poziții transcendente a categoriilor Genurilor inteligibile, urmează că tematizarea reducției arhitectonice revine la o diferențiere prin trans-poziție a categoriilor aperceptive înseși. Or, pentru că fiecare categorie aperceptivă are valoarea unui posibil, ea fiind, de fapt,

produsul Intellectului pasiv, aceasta mai înseamnă că fiecare „categorie“ transcendentă va avea (pentru noi) valoarea unui *trans- posibil*, care privește (din punctul de vedere al Intellectului pasiv) Intellectul Pasiv. În consecință (și altfel spus), *acest trans-posibil*, termen impus de deja pomenitul Henri Maldiney ⁵⁵, *este tocmai Posibilul* (pentru noi) *implicat deja în Intellectul Activ*. Multiplicarea pozițiilor proprii categoriilor aperceptive (astfel diferențiate) este, deci, în măsură să tematizeze tocmai posibilitatea trans-poziției lor și, în cele din urmă, să facă posibilă însăși reducția arhitectonică. Multiplicitatea limbilor (și, mai important încă) cea a gramaticilor lor demonstrează necesitatea unei asemenea operații, pe care numai trans- posibilul o mai poate tematiza. Rigoarele reducției arhitectonice pretind să operăm o anume punere între paranteze – ceea ce sugerează, în fapt, un *ultim angajament al lui OP*, care, cum am mai văzut, *revine tocmai la o punere între paranteze*: () – a întregii garnituri a categoriilor aperceptive, depozitate în logica noastră (la fel de aperceptivă) și, în mod implicit, în chiar limbajul nostru „natural“. Ea pune în discuție nu numai logicile formale (astfel constituite) ci chiar și logica aristotelică (care e prima dintre ele). Dacă vom examina celebra clasă a celor zece categorii aristotelice, vom vedea că ea alcătuiește o asemenea arhitectonică aperceptivă, dependentă, așa cum remarcat deja, de însăși limba (și, deci, gramatica) grecească. Dar reducția arhitectonică nu privește doar categoriile aperceptive ale logicilor formale și limbajelor lor discursive ci chiar și discursivitatea de ordin strict lingvistic, dimpreună cu arhitectura ei. Pentru că, alături de garnitura categoriilor aperceptive logico-lingvistice mai există și cea a categoriilor (la fel de aperceptive, dar nu și

logico-lingvistice ale) muzicii, artelor plastice, dansului etc. etc. Efectul reducăiei arhitectonice privește, așadar, inclusiv statutul privilegiat al filosofiei, ca discurs logico-lingvistic, multă vreme considerat drept principalul mod de tematizare a problemei Ființei și... Arhitectonicii sale.

În același context, trebuie spus că proiectul lui **Sein und Zeit** consta, el însuși (între altele), într-o asemenea reducăie sau, în termeni heideggerieni, într-o „destrucție“ a logicii (aperceptive) ⁵⁶. Această ambiție viza, în mod implicit, tocmai restituirea *sensului universal al Discursivității (Lógos-ului)* precum și prevenirea reducerii discursivității lui *Dasein* la simplul discurs apofantic (*lógos*). E ceea ce a întrevăzut deja J.-F. Courtine: „Asupra cărei realități poartă, însă, această «destrucție»? Astăzi, după publicarea cursurilor din perioada de la Marburg, cele care pregătesc elaborarea lui **Sein und Zeit**, este mult mai ușor să răspundem la această întrebare: destrucția poartă în mod esențial asupra «teoriei propozițiilor», *i.e.* asupra interpretării tradiționale a «enunțului» apofantic drept «a spune ceva despre altceva» (λέγειν τι κατά τινοῦς), adică drept predicăție, care atribuie o determinație, un predicat unui subiect. Pentru tradiția aristotelică, propoziția ca și enunțul (*Aussage*) sînt, într-adevăr, considerate ca «locul primordial și propriu al adevărului» (*der primär und eigentliche Ort der Wahrheit*). Întregul efort al lui Heidegger va consta, mai întîi și așa cum se știe, în degajarea din presupozițiile acestei accepțiuni derivate a enunțului ca predicăție, *i.e.* determinarea (*Bestimmung*) unui subiect printr-un predicat, o accepțiune mai originală a lui ἀπόφανσις ca indicare (*Aufzeigung*). Și, totuși, de ce anume se pune un

asemenea accent pe propoziție? Pentru că, încă o dată, în linia primelor sale scrieri și plecînd de la lectura celebrelor *Logische Untersuchungen*, i s-a părut lui Heidegger că problema adevărului nu-și poate găsi locul privilegiat în analiza judecății, după cum nu este posibil nici să concepem ființa în mod prioritar ca relevînd de simpla funcțiune a unei copule. Este vorba, cu alte cuvinte, de a degaja ființa în dimensiunea sau în aspectul ei veritativ sau, mai bine, în funcțiunea ei de adevărire. Astfel, importanța doctrinei intuiției categoriale pentru Heidegger rezidă în aceea că ea eliberează ființa de doctrina judecății și de analiza copulei. Demersul heideggerian constă aici, rezumîndu-l foarte rapid, în punerea în evidență a articulării primare a semnificației sau a semnificabilității, care este în mod direct legată de a-fi-în-lume, nu «în afara limbajului» sau anterior limbii, ci prin intermediul unui tip mai original de «discursivitate» – *die Rede* – care nu mai are nevoie, pentru a se exprima, de «cuvinte», nici de «frazе»⁵⁷.

7. Orologiul Sufletului – Să revenim acum la raportul dintre Timp și Suflet, care constituise tema celei de-a șaptea ocurențe a lui **OP** din **Fizica**. Intervenția esențială a Imaginației, adică a *artificiului* în chiar actul de tematizare prin antero-posterioritate a Timpului (zis) *natural* – tematizare care, așa cum am văzut, e posibilă doar printr-o anume *diferențiere între Sensibilitatea și Imaginația noastră* (facultate a Sufletului fără de care trecutul, care nu există decît în Imaginație, adică anteriorul și, în consecință, și posteriorul său corelativ n-ar putea să existe) – readuce în discuție rolul numărului și al numărării în chiar definiția aristotelică a timpului. Pentru că se vedește acum faptul că *numărul*

și numărarea reprezintă cîte un analogon universal (artificial) al timpului și, respectiv, succesiunii sale. Într-adevăr, putem număra cu numerele ne-generice orice gen de obiecte numărabile. Rolul esențial al numărului și al numărării în tematizarea Timpului rezidă, așadar, tocmai în aceea că ele pot să semnifice orice tip de antero-posterioritate generică, fără a fi, totuși, ele însele generice.

Așadar, mutualitatea dintre Număr și Timp rezidă chiar în ne-genericitatea reciprocă a lor, singura în măsură să le asigure un caracter de universalitate (ne-generică). Or, într-un asemenea context, o tulburătoare întrebare se pune: „Numărul cărei mișcări anume este timpul?“⁵⁸. Sîntem, ce-i drept, lesne dispuși să acceptăm fără rezerve ne-genericitatea Numărului (și a unui Timp **OP** autentic, adică ne-generic), dar, deîndată ce ni se cere să explicităm, adică să și ilustrăm printr-o mișcare însăși succesiunea ne-generică a numerelor sîntem puși într-o mare dificultate. Asta se întîmplă tocmai pentru că ni se cere să ilustrăm numărarea **TE** ne-generică a Timpului printr-o mișcare de diferențiere **TE** ne-generică a Sufletului, singura care poate să expliciteze, în mod simultan, atît actul numărării ne-generice (în calitatea lui de entelehie) cît și natura Celui care numără (în calitatea lui de *télos* al acestei entelehii însăși) – Sufletul adică, de asemenea ne-generic. Va trebui, prin urmare, să argumentăm (inductiv sau, mai precis, epagogic) existența unui timp ne-generic diferențiat tocmai prin *proba existenței unei mișcări ne-generic diferențiate*. Mai mult chiar, principiul fenomenologic fundamental – acela de a porni de la fenomenele însele, mai exact, de la *fenomenele naturale*

– ne cere, totuși, ca, *înainte chiar ca numărarea însăși, care este o mișcare artificială, să fie tematizată, ea să fi fost deja diferențiată printr-o mișcare naturală*. Asupra acestei din urmă dificultăți vom reveni în finalul încercării noastre. Să ne ocupăm acum doar de actul numărării.

7.1. Despre număr. Analogonul *TE* discret al Timpului *OP* ne-generic – Prin urmare și reluând cadrul general al problemei, dacă, în calitatea lui de analogon al antero-posteriorității, numărul însuși n-ar acompania – ἀκολουθεῖ – o mișcare anume, el nici n-ar mai putea să existe. Dar, pentru că, pe de-o parte, fenomenalizarea prin mișcare a Timpului *OP* relevă mereu de timpul *TE* și pentru că, pe de altă parte, această mișcare însăși trebuie să releve acum tocmai de caracterul ne-generic al lui *OP* însuși, urmează că ceea ce va trebui să căutăm acum este *un analogon TE cinetic al Timpului OP*. Sau, altfel spus, pentru ca Timpul *OP* să poată fi tematizat trebuie mai întâi ca natura lui *OP* să aibă un analogon în chiar timpul... *TE*. Acest de-mers (întors pe dos față de acela de tip platonician: de la Idei la lucruri) pornește de la urmele *TE* ale lui *OP* pentru a-l putea tematiza pe *OP* însuși. El demonstrează cu toată claritatea nu numai faptul că Aristotel asumase într-un mod conștient principiul fundamental al fenomenologiei – acela de a pleca de la „lucrurile“ înseși *TE* (ceea ce, uneori, poate suna a empirism) – ci și pe acela (care constituie cel mai important argument împotriva empirismului) conform căruia „lucrurile“ *TE* pot deveni o temă autentică pentru ontologie doar dacă ele sînt efectul unei adevărate răsturnări ontico-ontologice (*Kehre*). Rezultatul cel mai important al acestei răsturnări

revine la concluzia că orice ființare **TE** este, de fapt, doar o urmă a Ființei **OP**. În acest fel, *nu numai Ființa revine la Ființa ființării ci și, invers, ființarea revine, astfel, la o ființare a Ființei.*

Încercînd să aproximăm un prim răspuns la întrebarea noastră, folosindu-ne de indicațiile pe care ni le oferă Stagiritul, să constatăm, pentru început, că nu este deloc o întîmplare faptul că cea de-a șaptea ocurență (și ultima din **Fizica**) al lui **OP** pune, de fapt, în directă legătură *numărul*, analogonul unei succesiuni *ne-generice*, cu *Sufletul*, centru focal al tuturor mișcărilor generice și, ca atare, izvorul **OP** al *ne-genericității* însăși. Or, pentru că, repetăm, nu există timp în afara diferențierii dintre Sensibilitate și Imaginație și pentru că, la rîndul ei, *numărarea* însăși *se produce datorită diferențierii apercceptive între succesiunea sensibilă a evenimentelor și succesiunea imaginară a numerelor*, urmează că *singura mișcare* (deocamdată) *în măsură să semnifice, prin analogie, succesiunea numerică ne-generică a timpului pare să fie aceea a Sufletului care numără...* Această concluzie este susținută de Aristotel în două feluri: pe de-o parte, prin argumentarea legăturii dintre numărare (cea ne-generică) și Suflet (de asemenea ne-generic) – care face obiectul celei de-a șaptea ocurențe (din **Fizica**) a lui **OP** – și, pe de altă parte (în sens, oarecum, invers), prin argumentarea existenței unei anume mișcări ne-generice, măsură a tuturor mișcărilor generice, care este tocmai numărarea lor ne-generică. Pentru că, *deși numărarea este întodeauna specifică* (într-adevăr, noi numărăm mereu doar ceva determinat), *mai trebuie să existe, în numărarea însăși* (astfel determinată), *un anume fel de „specie a tuturor speciilor“, adică numărul, și, în mod*

analog, o mișcare „specifică“ a însăși acestei „specii a tuturor speciilor“, adică numărarea, care nu mai pot fi, însă, la rîndul lor, specifice: „Într-adevăr, în Timp se produc, simultan, generația și corupția, creșterea și descreșterea sau transportul; cîtă vreme există o mișcare, există, în măsurarea ei, și un număr pentru fiecare mișcare. Tocmai de aceea timpul este numărul mișcării continue, universale, iar nu acela al unei anumite mișcări determinate. În plus, este clar că, în aceeași clipă, se actualizează mișcările mai multor lucruri, mișcări care, în mod analog, ar trebui să aibă fiecare numărul «lor». Există, prin urmare, de fiecare dată un Timp anume, diferit? Vor exista, oare, oarecum două Timpuri egale diferite? Desigur că nu, pentru că orice *Timp e același și simultan egal de fiecare dată*; astfel, luat în întregul lui ca egal și simultan, Timpul e același, dar *după specie* (εἶδει) *el nu e simultan*. De pildă, dacă vom avea niște cîini și niște cai, fiecare dintre aceștia în număr de șapte, numărul însuși va fi, totuși, același. La fel se întîmplă și cu mișcările care se desfășoară în mod simultan: Timpul e același chiar dacă mișcările însele pot fi mai rapide sau nu, pot desemna un transport sau o descreștere. Or, Timpul e mereu același tocmai pentru că numărul este egal și simultan atît pentru descreștere cît și pentru transport“⁵⁹. (Sublinierile ne aparțin.)

E clar, așadar, că această mișcare *universală* ne-generică în măsură să acompanieze toate mișcările generice o constituie tocmai actul numărării. Am obținut, astfel, *analogonul cîntetic TE discret, adică succesiv și de natură artificială (adică imaginară), al timpului TE ne-generic*.

7.2. Despre mișcarea circulară. Analogonul *TE*

continuu al Timpului *OP* ne-generic – Și, totuși, numărul însuși nu ajunge pentru a ilustra și caracterul *continuu* al acestei mișcări. Pentru asta trebuie să avem, prin analogie cu ***OP***, și *analogonul cinetic **TE** continuu, adică simultan, de aceeași natură artificială (adică imaginară), al Timpului **OP***. Că Aristotel, despre care Thom afirma că e autorul primei teorii coerente asupra continuului, era pe deplin conștient de necesitatea de a găsi un analogon cinetic ***TE*** continuu pentru ***OP*** și, prin urmare, pentru Sufletul ***OP*** este un fapt în afară de orice discuție. Singura problemă care mai rămîne de rezolvat e doar aceea privitoare la sensul „determinat“ a ceea ce constituie, de fapt și în această privință, soluția Stagiritului. Fiindcă soluția aristotelică depășește, de astă dată, domeniul strict al artificiei: „transportul circular uniform constituie principala măsură pentru că numărul lui este cel mai recunoscut“⁶⁰. Transportul circular vizează nu numai mișcarea circulară a (pentru a spune astfel) cercului (ca artificiu), ci orice tip de mișcare circulară, inclusiv mișcările naturale. Dacă Timpul ***OP*** are, în el însuși, natura unei învăluri (așa cum am văzut în repetate rînduri), atunci simbolul lui ***TE*** care relevă de continuitate (atît de cea naturală cît și de cea artificială) nu putea fi altul decît *circularitatea* și, respectiv, *cercul*. Sau, altfel spus, dacă ceea ce măsurăm noi întotdeauna este eternitatea, atunci *natura învăluitoare* a acesteia din urmă trebuie să se regăsească în chiar actul măsurării, adică în acela al temporalizării sale. Ceea ce noi am încercat (și pînă acum) să redăm prin *paranteza* lui ***OP***.

Dar simbolul ***TE*** al eternității ***OP*** poate să aibă și o semnificație spațială (nu doar una plană). Va trebui să mai adăugăm atunci că „timpul pare a fi mișcarea

unei sfere, pentru că tocmai această mișcare e cea care măsoară și celelalte mișcări; și ea măsoară, simultan, și Timpul. De unde ideea că natura circulară a afacerilor umane se aplică, de fapt, și altor lucruri care au o mișcare naturală, precum generația sau corupția. Și asta se întâmplă pentru că toate aceste lucruri au drept regulă Timpul și fiindcă ele au un sfârșit și un început ca și când s-ar desfășura după [regula] unei perioade oarecare. Într-adevăr, timpul pare a fi un cerc [...] Din acest motiv, a spune că lucrurile se articulează într-un cerc e totuna cu a spune că există un cerc al Timpului“⁶¹. Nu insistăm aici asupra *rolului pe care diferitele mișcări circulare ale astrelor – și, la limită, revoluția firmamentului-l – au putut avea în sugerarea caracterului ciclic al Timpului* sau în chiar determinarea apariției primelor forme de măsurare al acestuia prin *calendarele cosmice*. Pentru că, într-adevăr, calendarul astral a putut reprezenta, în cele din urmă, tocmai analogonul temporal al cerului sensibil. Și nici măcar asupra *statutului special* pe care *cerul* însuși îl are, totuși, la Aristotel – acela de a fi durat dintr-un element etern – *eterul* – , care determină și caracterul etern al mișcării ciclice a astrelor, încă un *analogon TE* al Timpului *OP*. (În fapt, toate mișcărilor ciclice perfecte – și numai astrele se pot mișca astfel – sînt eterne pentru Aristotel. Dar și invers, pînă și mișcărilor perfect rectilinii se întorc, într-un fel – adică *OP* – , în ele însele.) Ceea ce ni se pare mai important acum este, dimpotrivă, faptul că măsurarea Timpului *OP* printr-un analogon *TE* continuu, cum este acela al circularității cosmice, a făcut ca, în cele din urmă, *cadrul cosmic al învăluirii* – adică *Cerul* însuși (fiindcă, așa cum am văzut, există un Cer inteligibil chiar și pentru cerul sensibil) – să devină *cadranul orologiului pentru mișcarea Sufletului*. Ceea

ce mai înseamnă, pe de-o parte, că, atunci *cînd privește cerul sensibil*, *Sufletul este cu adevărat mișcat* **OP** *în el însuși*, pentru că *Sufletul se re-găsește angajat într-o asemenea calitate tocmai prin Cerul* (de asemenea) **OP** *pe care cerul sensibil îl tematizează* **TE**. *Sufletul este, într-un fel, chiar învăluitorul cerului sensibil*, el privește lumea în întregimea ei fiind, pentru a spune astfel învăluitorul acesteia. Sufletul (în care toate sînt, centru focal analog al lui *in-der-Welt-sein*) suferă efectul cerului sensibil pentru că, prin chiar această tematizare sensibilă a Cerului inteligibil (în care toate sînt), el se *auto-a-fectează*, de fapt, prin analogonul lui sensibil. *Cercul sensibil devine, printr-o asemenea referință oblică, analogonul Sufletului însuși*. Sufletul este tematizat **OP** *pentru el însuși* tocmai prin analogonul lui sensibil, care este cerul **TE**. Dar, pentru că cerul sensibil este analogonul natural al cadranului artificial, urmează că, la rîndul lui, *cadranul orologiului* **TE** *e cerul sensibil artificial* prin care Sufletului însuși se poate auto-afecta ca Suflet **OP**.

Sintetizînd cele două forme **TE** de tematizare a Timpului apropiat Sufletul nostru – $S()$ –, am putea spune că analogonul **TE** continuu al Timpului – adică, principiul lui pasiv: $()$ – este cadranul orologiului, iar analogonul **TE** discret al Timpului – adică, principiul lui activ: S – e arătătorul lui. Așadar, *atunci cînd Sufletul arată cronometrul* – și asta numai arătătorul cronometrului o poate face – *el se arată pe el însuși în calitate de cadran cronometrat*. Cu aceasta am obținut tocmai răspunsul la problema noastră: tematizarea **OP** a Timpului ne-generic este posibilă pentru că există o mișcare **TE** ne-generică în Suflet – mișcarea orologiului care numără Timpul **OP** al Sufletului – o mișcare artificială

care se constituie ca fundament **TE** al însăși naturii **OP** a Sufletului nostru. Prin urmare, *chiar atunci când numărăm o mișcare generică ne numărăm în mod ne-generic și simultan pe noi înșine*. Și trebuie spus că doar o asemenea numărare ne-generică poate asigura tematizarea mișcării generice ca obiect de cunoscut, fiindcă *orice obiect de cunoscut este întotdeauna un obiect pentru un Suflet. Actul de cunoaștere, care, așa cum am remarcat, coincide chiar cu momentul tematizării diferenței ontico-ontologice ca limită comună a învăluirii sensibilului de către inteligibil, arată că Sufletul este Cerul inteligibil al obiectului de cunoscut, iar orologiul, cerul său sensibil*.

NOTĂ – Principiul comparațiilor temporale și axioma alegerii – Textele din **Fizica** citate mai sus demonstrează că Aristotel și-a pus în mod conștient problema unității ne-generice a Timpului **OP** în raport cu diferitele forme generice de temporalitate **TE**. Ocurența numărului în definiția Timpului are, așadar (între multe altele), și rolul de a oferi dovada unei succesiuni ne-generice (cea a facticității Sufletului, mijlocită prin pura lui numerabilitate), una în măsură să „măsoare“ și, deci, să compare toate succesiunile temporale generice. Or, dacă unitatea (și, deci, compararea) tuturor ființărilor temporale specifice **TE** este posibilă tocmai datorită unei ființări temporale ne-specifice **TE** – care este numărul – atunci trebuie să mai presupunem posibilitatea unei „mulțimi“ cu totul ne-specifice (cea a succesiunii „termenului“ de comparație), o mulțime care nu mai are nici un criteriu de definiție. Pentru că termenul de comparație nu mai poate face obiectul unei comparații, ceea ce înseamnă

că trebuie să presupunem posibilitatea unei succesiuni care nu mai are nici o regulă (determinată) de succesiune.

În matematici, acest tip de „mulțime“ poartă numele de „varietate“ și a servit în mod direct la prefigurarea definiției axiomei alegerii. Într-adevăr, comparația a două mulțimi definite presupune o a treia „mulțime“ care nu mai are nici o... definiție. De aceea, poate, straniețatea consecințelor temporale ce decurg din presupuziția varietăților ne-definite a putut șoca pe mulți matematicieni: „Aici se întrebuințează deci intuiția timpului într-un proces care depășește orice intuiție și plăsmuiește o ființă care ar putea să facă alegeri arbitrare *succesive* și astfel să definească o submulțime V' a lui V (varietate – n.n.), care nu se poate însă defini prin condițiile puse. De-abia prin aplicarea «axiomei alegerii» care postulează posibilitatea unei alegeri *simultane* și pe care Cantor o aplică peste tot [...] V' ar putea să fie definit ca submulțime a lui V . Dar și atunci ar mai exista temerea că demonstrația operează cu mulțimi «inconsistente» [...] Scrupule de această natură au determinat câțiva ani mai târziu pe editor să demonstreze propoziția de bună ordonare [...] numai pe baza axiomei alegerii *fără* să utilizeze multiplicitățile inconsistente“⁶².

După cât se vede, matematicienii par să aibă uneori oroare de „incosistență“ (în fapt de o facticitate ne-generică) și asta nu pentru că varietățile „absolut infinite“, cum le mai numește Cantor, n-ar fi niște obiecte suficient de... „matematice“ ci pentru că o alegere liberă (ca cea presupusă de axioma alegerii) denotă, în fapt, tocmai de Libertatea Sufletului și, în consecință, de temporalitatea acestuia, una total „in-consistentă“

(ne-generică) din punctul de vedere al unei mulțimi consistente (generice)... Ceea ce rezultă, însă, din toate cele de mai sus este că însăși definiția unei mulțimi generice are sens doar pentru Cineva care relevă, în cele din urmă, de o... varietate ne-generică.

NOTE

- 1 *Topica*, IV, 4, 125a, 33-37.
- 2 *Categorii*, 8, 11a, 20-38.
- 3 *Despre suflet*, II, 5, 417a, 18-418b, 6.
- 4 M. Henry, *L' Essence de la manifestation*, ed. a II-a, P.U.F., Paris, 1990. pp. 299-300.
- 5 R. Brague, *Aristote et la question du monde*, pp. 456-461.
- 6 *Op. cit.*, pp. 466-473.
- 7 J.-L. Ackrill, *Aristotle's distinction between energeia and kinèsis*, în *New Essays on Plato and Aristotle*, London, ed. Routledge & Kegan, 1965, pp. 121-141.
- 8 *Op. cit.*, p. 470.
- 9 *Metafizica*, IX, 7, 1049a, 11-12.
- 10 *Ibidem*, 1049a, 13-14.
- 11 *Op. cit.*, p. 237.
- 12 *Ibidem*, p. 229.
- 13 *Fizica*, II, 1, 192b, 24-27, *apud* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 227.
- 14 *Metafizica*, IX, 7, 1049a, 3-5.
- 15 M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 227-228.
- 16 *Metafizica*, VII, 7, 1032b, 2-4.
- 17 *Ibidem*, 1032b, 21-25.
- 18 *Despre esența și conceptul...*, pp. 228-229.
- 19 *Fizica*, IV, 14, 223a, 21-28.
- 20 P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III.
- 21 *Fizica*, IV, 14, 223a, 16-18.
- 22 *Ibidem*, 223a, 25-26.

- 23 *Ibidem*, 223b, 2-4.
- 24 *Ibidem*, IV, 11, 219a, 23-25.
- 25 *Ibidem*, 219a, 27-30.
- 26 *Ibidem*, IV, 13, 222a, 10-17.
- 27 *Metafizica*, IX, 9, 1051a, 21-26.
- 28 *Despre amintire și reamintire*, 449b, 31-450a,
- 9.
- 29 *Despre suflet*, III, 6, 430b, 5-20.
- 30 *Despre amintire și reamintire*, 449b, 25-26.
- 31 M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, ed. Gallimard, Paris, 1962, p. 281.
- 32 *Despre amintire...*, 449b, 28.
- 33 *Ibidem*, 450a, 19-22.
- 34 *Ibidem*, 450b, 13-25, *apud* Aristotel, *Parva naturalia*, trad. Ș. Mironescu și C. Noica, Editura Științifică, București, 1972.
- 35 *Despre amintire...*, 451a, 12-14.
- 36 *Ibidem*, 452a, 12-13.
- 37 *Ibidem*, 452b, 23-24.
- 38 *Ibidem*, 453a, 6-14, *apud* Aristotel, *Parva naturalia*, trad. cit.
- 39 M. Henry, *op. cit.*, p. 300.
- 40 Duns Scotus, *L' image*, trad. G. Sondag, ed. Librairie Vrin, Paris, 1993, 340.
- 41 G. Sondag, *Introduction*, în *op. cit.*, p. 35.
- 42 *Ibidem*, p. 40.
- 43 *Ibidem*, p. 60.
- 44 *Despre suflet*, III, 4, 429a, 15-24.
- 45 *Ibidem*, 429b, 5-9.
- 46 Cf. *ibidem*, II, 5.
- 47 *Ibidem*, III, 5, 430a, 10-13.
- 48 K. Rahner, *L' esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez Saint*

Tomas d' Aquin, ed. Mame, Grenoble, 1968, p. 306.

49 *Ibidem*, p. 306.

50 *Ibidem*, p. 311.

51 *Ibidem*, p. 313.

52 *Summa contra Gentiles*, Ia, q. 79, a. 2.

53 Cf. Henri Corbin, *L' imagination créatrice dans le soufisme d' Ibn' Arabi*, ed. Flammarion, Paris, 1975.

54 M. Richir, *L' expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Col. „Krisis“, ed. J. Millon, Grenoble, 1996.

55 H. Maldiney, *De la transpassibilité* în *Penser l' home et la folie. A la lumière de l' analyse existentielle et de l' analyse du destin*, Col. „Krisis“, ed. J. Millon, Grenoble, 1991.

56 Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Destruktion der Logik*, p. 70.

57 J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, ed. Librairie Vrin, Paris, 1990, p. 386-387.

58 *Fizica*, IV, 14, 223a, 29-30.

59 *Ibidem*, 223a, 30-223b, 10.

60 *Ibidem*, 223b, 19-20.

61 *Ibidem*, 223b, 21-29.

62 O. Becker, *Fundamentele matematicii*, Editura Științifică, București, 1968, p. 346.

CAPITOLUL II

TIMPUL KAIROTIC

Avem acum, credem noi, toate elementele pentru a purcede la un examen final al sensului sintagmei aristotelice „a fi în“ și, implicit, al lui „a fi în **OP** “. Să remarcăm, astfel (mai întâi), că analizele noastre precedente au putut demonstra că există o analogie mai mult decît evidentă între Suflet și Cer. Altfel spus, această din urmă analogie nu relevă doar de o „cosmogonie“ gnostică ci și de un gnosticism „cosmic“. Fiindcă, așa cum am văzut deja, nu e vorba doar de împrejurarea că lucrurile există în Cer precum există ele și în Suflet ci de mai mult chiar decît atît, și anume, de un *dublu angajament analogic* al „termenilor“ în cauză: un angajament Ceresc al Sufletului – care relevă de natura sa pur cosmică (privitor la Natură în întregul ei) – , respectiv, de unul Sufletesc al Cerului – care relevă de natura sa pur gnostică (angajînd Sufletul în întregul lui). Or, pentru că Cerul însuși – atît cel sensibil cît și cel inteligibil – reprezintă analogonul – atît sensibil cît și inteligibil – al Sufletului – care are întotdeauna (ca și Cerul) un caracter ne-generic – , urmează că cele trei relații aristotelice ontico-ontologice fundamentale – omonimia, sinonimia și paronimia – trebuie să fie traduse la nivelul acestui *angajament analogic ne-generic* tocmai prin omonimia ne-generică dintre Sufletul sensibil și cerul sensibil **TE** *ne-generic* – adică printr-o anume *Sensibilitate ne-generică* – , sinonimia ne-generică dintre Sufletul inteligibil și Cerul inteligibil

OP *ne-generic*-adică printr-un anume *Intellect ne-generic* – și, respectiv, prin paronimia *ne-generică* dintre Sufletul însuși și Cerul însuși, amîndouă **OP** *ne-generice* – Sufletul ceresc sau Cerul Sufletesc, despre care am vorbit deja. Or, dacă, în cele pe care le-am expus pînă acum, am reușit să tematizăm **OP** Sufletul *ne-generic* (prin dubla mișcare a orologiului natural – care este cerul însuși – și, respectiv, a orologiului artificial) nu același lucru putem spune încă și despre tematizarea *ne-generică* a Intellectului **OP** și, respectiv, a Sensibilității **TE**.

Contribuția esențială a lui Aristotel la depășirea limitărilor platonismului clasic nu rezidă doar în depășirea omonimiei generice dintre lucruri și Idei printr-o sinonimie generică dintre Idei și lucruri și, respectiv, o paronimie *ne-generică* între Ființă și ființare ci, invers și mai ales datorită consecințelor acestei din urmă paronimii *ne-generice*, în faptul de a fi realizat presupuziția paronimică *ne-generică* atît a omonimiei cît și a sinonimiei. O atare presupuziție l-a determinat pe Stagirit să caute urmele **TE** *ne-generice* sensibile, respectiv, **OP** *ne-generice* inteligibile ale paronimiei însăși, sarcină care decurgea, cum am mai avut prilejul să remarcăm, chiar din angajamentul fenomenologic al aristotelismului însuși, cel care solicită ca orice „realitate” transcendentă să fie, în prealabil, manifestă prin cîte o urmă, fie ea sensibilă sau inteligibilă, nu mai puțin *ne-generică*, însă. Inutil, poate, să mai adăugăm că însuși acest principiu „realist” al fenomenologiei presupune, la rîndul lui, operarea unei răsturnări ontico-ontologice care, în cazul nostru, relevă (la limită, adică la nivelul cel mai de jos – acela al Sensibilității, desigur) de *pre-existența urmelor sensibile TE ne-generice ale*

*Sufletului chiar înainte de tematizarea urmelor sensibile **TE** generice ale lucrurilor.* De aceea, existența generică a lucrurilor e posibilă tocmai datorită pre-existenței ne-generice a Sufletului. Mai precis, datorită pre-existenței urmelor sale **TE** ne-generice. (Vom vedea puțin mai târziu în ce măsură anume existența lucrurilor generice presupune pre-existența unui lucru ne-generic, care e trupul nostru, urmă ne-generică **TE** a Sufletului.)

1. Sinonimia ne-generică a Intellectului. A noua ocurență inedită a lui *hó pote* (OP) – Un asemenea angajament ne-generic al Intellectului, destul de des invocat (de altfel) de Stagirit, definește și contextul penultimei ocurențe inedite a lui **OP**: „Prin urmare, unii termeni ce se enunță într-un mod Relativ se găsesc de fiecare dată spuși în mod necesar în Raport cu cele la care ei se raportează ($\pi\rho\delta\ \alpha\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \tau\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$), așa cum se întâmplă cu dispoziția, starea sau simetria. Alții, însă, nu este posibil să aparțină celor în raport cu care ei sînt spuși ($\pi\rho\delta\ \alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$), dar pot și să aparțină, așa cum, de pildă, Sufletul însuși poate fi un «obiect» de cunoaștere, fiindcă nimic nu împiedică să se întâmple aceasta. E, însă, posibil și ca o asemenea cunoaștere să nu fie cu necesitate în Suflet, și anume, atunci cînd ea se află în cel la care se Raportează“¹. Despre semnificația **OP** a dispoziției, stării și simetriei am mai avut prilejul să vorbim. Nu este, credem (în consecință), locul să mai revenim acum (de exemplu) asupra *alternanței fundamentale* dintre $\pi\rho\delta\ \alpha\ \pi\omicron\tau\epsilon$ și $\pi\rho\delta\ \alpha\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ și, respectiv (în cazul nostru special), asupra formei sale *plurale* prin comparație cu alternanța fundamentală (stabilită de noi anterior într-o formă singulară) dintre expresiile sale corespondente $\pi\rho\delta$

ὁ ποτε și, respectiv, πρὸς ὃ λεγόμενα. Și, credem de asemenea, că nu e acum nici momentul să revenim asupra sensului cu totul diferit pe care termenul de „relativ“ îl are în raport cu termeni relativi înșiși, și anume, atunci cînd ei sînt angajați într-un mod Relativ, adică **OP**, sau într-unul relativ, adică **TE**.

Ceea ce ne interesează în mod expres e doar faptul că, în chiar expresia **TE** a relativității orizontale presupuse de πρὸς ὃ putem găsi de astă dată un analogon **OP** al Relativității cardinale presupuse de πρὸς ὃ ποτε. Într-adevăr, „obiectul“ cercetărilor Sufletului nostru poate să fie, la un moment dat, Sufletul însuși, ceea ce revine, prin forța împrejurărilor, la o anume cunoaștere ne-generică **OP** a unui „obiect“ ne-generic **TE**. Această împrejurare explică și survenirea analogonului lui **OP** – πρὸς ὃ ποτε – în chiar tematizarea realității **TE** a „obiectului“. Același lucru l-am constatat, însă, și cu privire la semnificația **OP** a cerului sensibil **TE**. Fiindcă, ne reamintim, tocmai în caracterul special al acestei din urmă semnificații (cu totul ne-specifice) rezidă, în fapt, și posibilitatea existenței unui analogon **TE** al Sufletului însuși (**OP**). În consecință, a asuma o asemenea analogie (deja precizată) este, în acest caz (acela al termenilor relativi), totuna cu a spune că relativitatea orizontală a termenilor poate fi, la un moment dat, chiar analogonul **TE** al Relativității **OP** cardinale a Termenilor.

1.1. Auto-afectarea Intellectului prin Obiectul lui ne-generic. A zecea ocurență inedită a lui hó pote (OP) – Dacă, luați în calitatea lor orizontală, termenii relativi sînt acum cunoașterea – adică (mai precis) subiectul care cunoaște – și,

respectiv, obiectul ei de cunoscut, atunci trebuie să spunem că, în general, pentru cunoașterea însăși, obiectul ei este, mai întâi, unul ne-cunoscut. De aici urmează că relația orizontală de cunoaștere – cea dintre un subiect cunoscător și un obiect de cunoscut – pare să privească niște termeni contrari (într-un mod orizontal). Ceea ce mai înseamnă că, în acest context, tocmai *cunoscutul pare să cunoască ne-cunoscutul*. Dacă obiectul (aparent) orizontal al cunoașterii (i.e. „obiectul“ subiectului cunoscător) e subiectul însuși, atunci relativitatea orizontală a cunoașterii revine (la nivelul relativității **TE**) la analogonul unei Relativități **OP** cardinale (la care ea se convertește), o modalitate ne-specializată de *Auto-cunoaștere care se diferențiază chiar... identificându-se*. Or, pentru că acum obiectul de cunoscut e tocmai subiectul, adică, așa cum am văzut, ceva **TE** (aparent deja) cunoscut, urmează că, în cazul Auto-cunoașterii Subiectului prin subiect, adică prin această auto-identificare a sa diferențiată, *ne-cunoscutul pare să cunoască **OP** cunoscutul*.

Toate astea fac obiectul ultimei ocurențe inedite a lui **OP** : „Alți termeni relativi în mod absolut pot să nu fie spuși ca găsindu-se de fiecare dată în cele la care ei se raportează (ἐν ἐκεῖνοις ὑπάρχειν πρὸς ᾧ ποτε τυγχάνει λεγόμενα), cum, bunăoară, contrarul nu e în contrarul lui sau, iarăși, cunoașterea nu e în obiectul de cunoscut, afară doar de cazul în care obiectul de cunoscut e Sufletul însuși sau Omul. Mai trebuie, în fine, să cercetăm dacă termenul relativ este propriu sau nu unui gen, ca atunci când, de pildă, memoria e luată drept cea care sălășluiește ca un fel anume de permanență în cunoaștere. Dar orice permanență se găsește în termenul

relativ în care ea sălăşluieşte, astfel încît permanenţa cunoaşterii va fi în cunoaştere. Ar urma, aşadar, că memoria este în cunoaştere pentru că ea e tocmai permanenţa cunoaşterii. Or, acest lucru e imposibil, pentru că orice memorie se găseşte în Suflet“². Şi asta se întîmplă tocmai pentru că „memoria nu este o stare ci un act“³.

Să remarcăm, astfel, că ultima ocurenţă inedită a lui **OP** (din seria celor semnalate de Bonitz) pune în evidenţă posibilitatea Auto-cunoaşterii Sufletului ca Auto-afectare a sa. Asta nu înseamnă că o atare Auto-afectare a Sufletului nu rămîne, încă, o *cunoaştere* (şi anume, una ce survine printr-un termen relativ) sau că ea n-ar mai ţine, la Aristotel, de *Intellect*. Într-adevăr, termenii în care discută Aristotel această problemă păstrează în subtext aceeaşi dihotomie (adică relativitate) – tipică pentru actul cunoaşterii prin relativi – dintre obiectul de cunoscut şi (în cazul nostru) Subiectul care (se) cunoaşte. Analogia este, însă, cu totul imperfectă căci, în cazul Auto-cunoaşterii Sufletului, tocmai Ne-cunoscutul e Cel care (se) cunoaşte. Deosebirea esenţială în raport cu tipul cunoaşterii prin termeni relativi rezidă în faptul că noi nu sîntem într-un mod actual un Subiect transcendent, ci doar într-unul aperiectiv. Şi, dacă există o cunoaştere relativă a subiectului cunoscut care cunoaşte obiectul de cunoscut (ne-cunoscut) e tocmai pentru că există o voinţă de cunoaştere a celui care (se) ştie, adică se cunoaşte deja – subiectul aperiectiv – , o voinţă care constă în însăşi puterea lui de cunoscător. Or, noi nu (ne) putem cunoaşte ca subiecţi aperiectivi în urma iniţiativei unei voinţe (de asemenea) aperiective (cum e actul de cunoaştere prin relativi) pentru simplul motiv că, mai întîi, subiectul aperiectiv – care (ştim că) sîntem noi înşine –

e întotdeauna deja cunoscut. Sau: subiectul apercptiv nu mai poate fi cunoscut într-un mod apercptiv. Centrul atenției noastre apercptive și, deci, volitive este, apoi, întotdeauna în subiectul apercptiv și nu în cel transcendental. Ceea ce se întâmplă în actul Auto-afectării Subiectului transcendental *nu este o simplă cunoaștere relativă prin contrarietate ci o Auto-cunoaștere Relativă prin saturare: Subiectul transcendental (privat) e mișcat tocmai prin analogonul lui-anume, subiectul apercptiv – și, în acest fel, el însuși se Auto-afectează. Așadar, subiectul care sîntem noi înșine – cel care, în momentul Auto-afectării Subiectului, trebuie să-și anuleze propria sa voință de auto-cunoaștere apercptivă – reprezintă doar suportul diferențiat al tematizării Subiectului. Cu toate că obiectul Auto-cunoașterii Subiectului nu poate fi decît subiectul, cel care se cunoaște, de fapt, în calitatea lui de ne-cunoscut este tocmai... Subiectul. Inversînd termenii, putem în consecință spune că Sufletul (nostru?) transcendental ne-cunoscut se cunoaște chiar prin diferențierea sufletului (nostru) apercptiv deja... cunoscut. Identitatea Sufletului transcendental este, pentru a spune astfel, mișcată în mod Relativ (adică prin analogie cu Raportul dintre privație transcendentală și saturație apercptivă) prin diferențierea relativă (și, în consecință și pe cît posibil, prin analogie cu contrarietatea) a sufletului apercptiv.*

Dacă este să păstrăm acum această terminologie de inspirație fenomenologică (care nu face, de altfel, decît să nuanțeze, o dată în plus, opțiunea teoretică proprie a Stagiritului), va trebui să mai adăugăm, în această situație-definitorie, de altfel, pentru întregul tratat aristotelic ***Despre suflet*** – , că există, totuși,

un (aparent) dezechilibru între tematizarea caracterului transcendentă și, respectiv, a celui apercceptiv ale Sufletului. Ceea ce crează impresia, abia perceptibilă, că, deși subiectul principal al tratatului e Sufletul, Sufletul însuși pare oarecum ocultat (încă) prin Intellect (și, deci, printr-un fel de „intellectualism“).

1.2. *Noûs*-ul și amfibolia definiției Sufletului –

Atunci când e vorba despre cunoaștere, Aristotel face mereu apel (într-un mod, credem noi, simptomatic) la Intellect. Or, ceea ce ne interesează acum e faptul că el procedează în același fel chiar și atunci când cunoașterea are ca „obiect“ Sufletului însuși. Putem, prin urmare, afirma că Auto-cunoașterea Sufletului se reduce uneori pentru Stagirit la un act al Intelectului, fie acesta din urmă apropiat naturii Sufletului, adică avînd un caracter ne-generic autentic. Caracterul, ce-i drept, ne-generic al Intelectului face obiectul unor referiri exprese, mult prea dese, însă, pentru a mai insista asupra lor. Sensul lor comun este acela că Intellectul tuturor formelor generice nu mai poate fi el însuși o formă generică. Cel mai des citat nume este, în acest context, cel al lui Anaxagoras, care, așa cum repetă Aristotel, descoperise deja faptul că, pentru a domina (și, deci, pentru a cunoaște), Intellectul trebuie să fie neamestecat (cu vreuna din formele cunoașterii) sau, altfel spus (dar folosind două formule aristotelice), trebuie să fie „curat“, adică „purificat“⁴.

1.2.1. Sufletul (aperceptiv) ca Specie –

În consecință, cunoașterea prin Intellect a Sufletului face din Intellectul însuși un principiu situat cumva „deasupra“ Sufletului, iar din Suflet, (doar) un subiect apercceptiv. Pentru că, într-adevăr, doar acesta din urmă poate

constitui un fel de „obiect“ diferențiabil al Auto-cunoașterii Subiectului transcendent. În aceasta privință, Aristotel nu face altceva decât să se înscrie în marea și îndelunga tradiție a filosofiei grecești, pentru care noă-j-ul a avut dintotdeauna o „demnitate“ ontologică sensibil mai înaltă decât Sufletul. O viziune (tipic grecească) pe care o vom regăsi și în neoplatonism, și anume, la același deja invocat Plotin, de pildă. Un asemenea limbaj „intelectualist“ (am spune astăzi) privitor la Suflet va domina filosofia elenismului pînă în momentul singular al survenirii experienței și, apoi, a meditației creștine, deși el avea să se reînnoieze într-un fel în filosofie prin *cogito*-ul cartezian, care va transforma Sufletul într-o formă categorială anume, adică într-una specifică, fie ea substanța, și, într-un alt fel, prin chiar *ego*-ul transcendent kantian, care (în ciuda criticii kantiene a paralogismelor în care căzuse Descartes), în calitatea lui unică și originară de principiu „pur“ al celebrei deducții transcendente a tuturor categoriilor „pure“, rămîne, totuși, la nivelul unei apercepții, fie ea conștiința apercceptivă „de sine“.

E și motivul pentru care *tema* explicită a tratatului aristotelic ***Despre suflet*** pare s-o constituie, după unele pasaje, doar *Sufletul apercceptiv*, adică cel *specific*, iar nu cel transcendent, adică cel generic. Aristotel însuși ține, oarecum, să precizeze acest lucru: „Spunem din acest motiv că esența este ca un gen unic (γένος ἓν τι) printre realități și ea cuprinde nu numai o materie (ύλην), care este, însă, cu totul nedeterminată, ci și o formă și o *specie* (μορφήν καὶ εἶδος) împreună cu care abia avem un lucru determinat (τόδε τι), adică un al treilea în raport cu acestea două. Materia este o potențialitate, în vreme

ce [forma și] specia sînt cîte o entelehie, și anume, în două feluri: fie aceea a unei științe aflată încă în potență, fie ca o contemplare, și, deci, ca o știință aflată deja în act. De aceea, esențele se vădesc a fi, într-un mod deplin (ᾧ???στῇ ἐναι), abia corpurile (τὰ σώματα) și, în primul rînd, cele fizice (naturale). Într-adevăr, ele sînt principiile tuturor celorlalte. Acum, între corpurile fizice, unele au viață, altele nu. Spunem despre viață că ea este facultatea de a se hrăni, de a crește și a descrește prin sine însuși. De aceea, toate corpurile fizice care au viață sînt asemeni unei esențe deja actualizate, și anume, o esență articulată [dintr-o formă și o materie determinate]. Dar, pentru că trupul este un lucru determinat care are viață, el însuși nu poate fi Sufletul. Căci corpul animat nu face parte din cele care se spun despre un subiect ci este un subiect și o materie determinate. În consecință, *Sufletul este în mod necesar o esență asemenea Speciei unui corp fizic* (|αα???α|οα |?α τ|α ?σ???|α ο|σ?αα |? ε|δο? σ?ᾧατο? φ?σ???ο|), și anume, unul care are viață în potență (δυνάμει)“⁵. (Sublinierile ne aparțin.)

La toate astea s-ar mai putea adăugă și raportul Sufletului apercceptiv cu Intelectul (transcendental), care este definit, la rîndu-i, ca fiind unul special datorită existenței unei „exteriorități“ a Intelectului ne-generic față de Sufletul apercceptiv ne-specific: „Iar Intelectul survine oarecum înlăuntrul Sufletului ca o esență anume și ca ceva incoruptibil“⁶. Cu toate astea, deși Stagiritul remarcă faptul că Intelectul (Activ) survine în „interiorul“ Sufletului asta *nu* înseamnă că el *pre-există* „unde“ în afara acestuia, ci doar că Intelectul (Activ) afectează Sufletul apercceptiv. În fapt, în el însuși,

Intellectul (Activ) nu e nimic din cele reale înainte de a intra în act ⁷. Or, contextul acestei exteriorități a Intellectului în raport cu Sufletul face, iarăși, din Sufletul însuși o specie.

1.2.2. Sufletul (transcendental) ca Gen – Faptul că Sufletul nostru aperceptiv poate să fie (și chiar este) o Specie pare să fi șocat pe traducători. Ca dovadă, atunci când au dat peste această afirmație a Stagiritului (care figurează în toate manuscrisele recepte), ei au preferat (ca și în alte cazuri) să „corecteze” textul aristotelic original (prin versiunea modernă, pe care o acreditează), înlocuindu-l, în fapt, pe $\lambda\epsilon\delta\omicron$ cu $\lambda\epsilon\kappa\omicron$? ⁸. Sufletul însuși nu mai este, în acest caz, o Specie ci chiar Forma (Genul) unui corp fizic (natural) care are viața în potență. De altfel, termenul de „Formă” apare (în traduceri) în calitate de echivalent modern nu numai pentru $\epsilon\gamma\delta\omicron$ ci și pentru $\alpha\tau\lambda\alpha\ \omicron\omicron\omicron\alpha$ ⁹ și, respectiv, $\lambda\epsilon\kappa\omicron$? ¹⁰. Ceea ce pare să fi încurajat, însă, încă mai mult pe comentatori e reluarea definiției inițiale a Sufletului într-o formulare care pare să sugereze un puternic argument în favoarea „corecției” lor: „Am definit, aşadar, în termeni generali, ce este Sufletul, și anume, esența a ceea ce constituie rațiunea de a ființa ($\alpha\tau\lambda\alpha\ \omicron\omicron\omicron\alpha$), ceea ce revine la quiditatea ($\tau\lambda\alpha\ \epsilon\lambda\alpha\alpha$?) unui corp determinat”¹¹. Or, din acest context, s-ar părea că Sufletul este, cu adevărat, sinonimul *in dictione* al quidității, de unde rezultă, prin analogie, că el relevă de Formă.

O analiză (fie și rapidă) a fragmentului demonstrează, însă, nu numai vădita lui complexitate ci și schimbarea de perspectivă pe care – o dată clarificat – o solicită el cu necesitate (una care, cum vom vedea,

nu infirmă nici posibilitatea unui Sufletul ca Formă, și nici pe aceea a unui Suflet ca Specie). În loc de a cerceta, însă, statutul specific sau, dimpotrivă, formal al Sufletului, va trebui să reluăm (pentru a determina însuși acest lucru) analiza raportului dintre esență și rațiunea ei de a ființa și, prin analogie, pe acela dintre quiditate și corpul care îi este propriu. Prima constatare pe care sîntem ținuti să o facem în comparație cu majoritatea comentariilor recepte e aceea conform căreia ?atÿ tÿv ???ov nu reprezintă aici un simplu sinonim al esenței (așa cum și apare el cel mai adesea în aceleași traduceri moderne) ci doar un simplu termen al analogiei (proportionale) ce se poate defini între esență și tÿ t? ÿv eÿva? și, respectiv, între el însuși și corp. Cu alte cuvinte (și respectînd întocmai cadența încrucișată a textului), așa cum esența **OP** face pereche cu ?atÿ tÿv ???ov tot așa și tÿ t? ÿv eÿva? **OP** face pereche cu corpul. De unde urmează că unul și același ?atÿ tÿv ???ov reprezintă analogonul corpului și nicidecum acela al quidității, cum se poate (din nou) înțelege din unele traduceri. Nici n-ar putea fi altfel dacă ne-am gîndi la faptul că, așa cum demonstrează atîtea alte pasaje (între care acela din debutul **Categoriilor**), ?atÿ tÿv ???ov constituie un sinonim al lui **TL**, iar acesta, la rîndul lui, unul al lui **TE**, ceea ce explică și traducerea lui ?atÿ tÿv ???ov prin „rațiune de a ființa“ (și nu „rațiune de a fi“). Scopul urmărit aici de Aristotel e acela de a demonstra că există o analogie între raportul dintre Suflet și corp și, respectiv, acela dintre esență și rațiunea ei de a ființa, pe de-o parte, și, încă, acela dintre quiditate și unul și același corp, pe de altă parte. Și pentru că între termenii celor din urmă două raporturi nu există o relație propriu-zisă ci doar una „cu un singur

termen“ – rațiunea de a ființa, respectiv, corpul – tot așa și raportul dintre Suflet și corp se reduce, prin analogie, la o relație „cu un singur termen“ – corpul (trupul). Rigorile relației „cu un singur termen“ ne obligă, însă, să schimbăm cu totul cadrul general de discuție (în genere acceptat), acela al analogiei de tip *proportionalitas*, cu acela al unei analogii de tip *proportio*. În fapt, Sufletul însuși, nefiind o subzistență (corporală) ci mai degrabă contrariul acesteia, nu poate în nici un fel constitui termenul unei analogii de proporționalitate. Singura modalitate de a determina „raportul“ dintre Suflet și corp (trup) rămîne, în consecință, aceea de inspirație fenomenologică.

E ceea ce ține să precizeze chiar Stagiritul. Fiindcă, între multiplele semnificații ale Ființei și Unului, el o reține aici doar pe aceea de entelehie: „Unul și Ființa se iau în mai multe sensuri, dar sensul lor fundamental e acela de entelehie“¹². În această perspectivă *pròs Hén* definită, „raportul“ dintre Suflet și trupul care îi este propriu revine la acela dintre o potență sufletească și actualizarea ei corporală. Principala consecință a acestei schimbări de perspectivă e aceea că diferența dintre Sufletul aperceptiv (specific) și Sufletul transcendent (generic) revine, în acest fel, la aceea dintre Potența aperceptivă (și entelehia ei specifică) și Potența transcendentă (și Entelehia ei generică). Ceea ce ține să remarce și autorul: „Esența este Entelehie, iar Sufletul este Entelehia unui corp ca acesta. Dar termenul de «entelehie» se ia în două sensuri. Una e Entelehia Științei și alta entelehia exercitării unei anumite științe. Evident că Sufletul este o Entelehie asemenea Științei pentru că, deși atît somnul cît și veghea relevă de prezența Sufletului, veghea o face în calitate

de analog al exercițiului unei științe anume, în timp ce somnul, ca analog al Posibilității Științei, fără vreun exercițiu (μῦ ὕφε??εῖν). Pentru unul și același individ, Anterioritatea în privința generării aparține, însă, Științei. De aceea, pînă la urmă, Sufletul este Entelehia primă a unui corp natural care are viață în potență, adică a unui corp cu organe“¹³. Recunoaștem cu ușurință în acest fragment tema (deja comentată) a diferenței dintre statutul transcendent al Științei și al Cognoscibilului – care țin de Gen – și statutul apercptiv al Științelor determinate și al Cunoscutului – care țin de Specie. Or, reiterarea acestei teme în contextul definiției Sufletului face ca diferența dintre Știința generică (transcendentală) și Științele speciale (aperceptive) să determine și cele două modalități – generică și specifică – de determinare a naturii Sufletului însuși.

1.2.3. Coincidența dintre cunoașterea Sufletului și individuația sa – Și totuși, analogia pe care o propune Aristotel între Sufletul generic (transcendental) și somn poate, însă, induce în eroare. În fapt, Sufletul generic (transcendental) nu reprezintă „*contrariul*“ relativ al Sufletului specific (aperceptiv) ci, dimpotrivă, așa cum am mai remarcat, el se constituie ca un veritabil *Relativ* de natură *privativă*, în raport cu care Sufletul specific (aperceptiv) constituie doar efectul unei saturări. De aceea, ar fi, poate, mai corect să spunem că somnul este doar analogonul apercptiv (și chiar mai mult: perceptibil) al naturii Posibile (pentru că transcendentale) a Sufletului. Principiul vegherii nu poate fi... lipsa de veghere ci, eventual, o altă (pri)Veghere. Știința și Cognoscibilul nu sînt „în noi“ într-o stare inconștientă fiindcă, dacă totul ar fi dinainte știut (deși inconștient, adică înăscut), atunci Învățarea n-ar mai

fi (cum ține să sublinieze, totuși, însuși Aristotel) efectul Afectării asemănătorului de către Ne-asemănător. (Fără a mai vorbi de faptul că Stagiritul vorbește mereu despre o Anterioritate de principiu a Actului asupra Potenței, ceea ce denotă, în fragmentul nostru, că Anterioritatea Actului – presupusă, de Anterioritatea Științei, evident – e tematizată la un nivel aperceptiv, unul în perspectiva căruia Știința și Cognoscibilul sînt niște simple Potențe. Reamintim, de altfel, că tot așa apare, într-o perspectivă aperceptivă, și Anterioritatea Intellectului Activ în raport cu cel pasiv, și anume, ca o simplă Posibilitate, o aparență care, pentru intelectul pasiv, poate lua chiar alura unei forme „hipnotice“.)

Sufletul devine, astfel un *Hén* în raport cu care – *pròs* – toate formele sale de manifestare se dovedesc a fi niște efecte ale propriei sale fenomenologii. Și așa cum, prin fenomenalizare (și, deci, temporalizare), Genul cel Unic se convertește în multiplicitatea Speciilor inteligibile – analogoanele sale aperceptive – și abia apoi doar prin multiplicitatea Speciilor sensibile, tot așa și Sufletul cel Unic se convertește în multiplicitatea Speciilor inteligibile – analogoane sale aperceptive – și abia apoi doar prin multiplicitatea Speciilor sale sensibile. Ca și în cazul raportului dintre Intellect Activ / Pasiv și Intellectul activ / pasiv, problema multiplicității fenomenologice a Sufletului vizează atît nivelul sensibil (perceptiv) cît și pe acela inteligibil (aperceptiv). Nu e deloc surprinzător, așadar, că, atunci cînd formulează definiția Sufletului în genere, Stagiritul ține să precizeze că definiția însăși trebuie să fie valabilă pentru toate Speciile de Suflet: „definiția generală [a Sufletului] trebuie să fie spusă despre toate Speciile de Suflet (ὑπὲρ πάντων τῶν ψυχῶν)“¹⁴. Ceea ce nu înseamnă că ar exista mai

multe Suflete într-un singur trup, așa cum au înțeles majoritatea comentatorilor, ci doar că, atunci când Sufletul generic (adică transcendental) intră cu adevărat în act, el determină mai multe Specii (ale sale). Fiindcă actualizarea Genului înseamnă temporalizarea lui, iar temporalizarea înseamnă diferențierea și, prin urmare, multiplicarea lui specifică. *Di-ferențierea specifică a Sufletului generic ține astfel de fenomenologia sa:* „Unii filosofi cred că Sufletul este compus din părți și că o parte poate gândi, în vreme ce alta dorește. Ce asigură, în acest caz, continuitatea vieții Sufletului dacă el este divizibil în mod natural? Căci, în mod cert, această continuitate n-o poate asigura trupul. Dimpotrivă, tocmai Sufletul face ca trupul să fie continuu. Iar dacă el se retrage, trupul însuși se destramă și putrezește [...] Va trebui, însă, să cercetăm dacă acest Principiu este unu sau multiplu. Dacă este unu, de ce n-am putea atribui unitatea într-un mod imediat Sufletului? Dacă este alcătuit din părți, atunci raționamentul va trebui să caute ceea ce asigură continuitatea și vom prelungi cercetarea la infinit [...] Cercetarea arată, însă, că plantele continuă să trăiască chiar dacă sînt secționate, ca, de altfel, și unele insecte. Totul se întîmplă ca și cum segmentele lor ar avea un Suflet specific (τ εἶδ?) și nu unul Identic din punct de vedere numeric [...] În fiecare din părțile astfel divizate toate părțile specifice ale Sufletului sînt, însă, conținute într-un mod integral, iar Sufletele [aperceptive] ale acestor părți sînt identice după specie (ἴσως?) atît între ele cît și cu Sufletul, luat în întregul său, ceea ce înseamnă că diferitele părți ale Sufletului nu sînt separabile unele de altele, în vreme ce Sufletul întreg este, dimpotrivă, divizibil. Se pare că un asemenea Principiu se găsește chiar în plante și că el este un fel

de Suflet. Căci Principiul este singurul care poate să fie comun animalelor și plantelor. Și el poate fi chiar separat de principiul senzitiv, în schimb nici o ființă nu poate poseda senzația fără el“¹⁵.

Multiplicitatea Speciilor Sufletului nu provine dintr-un fel anume de „realitate“ unică pre-existentă – Sufletul însuși, „ne-împărțit“ – care se împarte (apoi, abia) în Speciile sale. În calitatea lui de Gen (transcendental), Sufletul nu e o subzistență ci (pentru noi) doar posibilitatea oricărei subzistențe. Ca și în cazul deja analizat al raportului dintre material și Formă, corpul nu determină niște proprietăți specifice ale Sufletului pentru că acestea din urmă, adică propriile sale Specii, se con-stituie tocmai ca efect al saturării Sufletului însuși cu propriul său material corporal. De aici mai urmează că ceea ce cunoaștem noi din Sufletul generic sînt doar Speciile sale apercceptive (inteligibile): Sufletul vegetal, Sufletul animal etc. etc. și nicidecum Sufletul luat în genere. La fel ca în cazul deja amintit, sîntem posesorii unei cunoașteri a Sufletului doar în calitatea lui (multiplu) apercceptivă. Trebuie, de aceea, să mai subliniem că poate cel mai important argument aristotelic (formal, dar nu numai) privitor la non-substanțialitatea Sufletului e acela că, *în **Despre suflet**, pare a fi vorba despre orice altceva decît Sufletul (luat în el însuși)*. Și invers, *nu putem cerceta natura Sufletului **OP** decît prin chiar analogonul lui natural **TE** – trupul*. Măsura cunoașterii Sufletului revine la aceea a în-trupării sale. Fenomeno-logia Sufletului se definește, la rîndul ei, ca o cercetare (descriptivă) a trupului în-suflețit. Un trup (cum este acela al nostru) care, așa cum vom constata, re-prezintă încă un analogon **TE** ne-generic (de astă dată natural) al însăși naturii **OP** ne-generice a Sufletului.

De aceea, *cu cît un Suflet este mai individuat **TE**, cu atît este el mai cunoscut **OP***. Ceea ce explică și primordialitatea (evocată mai sus) pe care Aristotel o acordă esențelor individuale (în fapt, individuate) în raport cu Forma și cu materialul ei. Acest principiu ontolo-logic de inspirație aristotelică avea să fecundeze, paradoxal, tocmai neoplatonismul, care, reluînd această viziune a Stagiritului, va afirma că Ideile pote fi tematizate în generalitatea lor maximă (abia) în momentul maximei lor... individualizări. Punctul cel mai de jos al individuației procesiunilor coincide cu „locul” tematizării Originii acestora.

Dar pînă la nivelul cel mai de jos – acela al corporalității – , mai avem un atare analogon al Sufletului **OP**, și anume, Sensibilitatea **TE** ne-generică.

2. Omonimia ne-generică a Sensibilității sau De la filosofie (prin medicină) la fizică – Trebuie, prin urmare, să se fi observat faptul că sensul dezvoltărilor exegetice din această din urmă parte concludivă e, prin comparație, contrar aceluia ce definește succesiunea primelor trei părți ale excursului nostru. Căci, într-adevăr, omonimia, sinonimia și, apoi, paronimia timpului și eternității relevă de un evident *curs ascendent*, care pornește, mai întîi, de la *omonimia generică sensibilă a clipelor cu Clipa*, continuă, apoi, cu *sinonimia generică inteligibilă a timpului și Eonului*, pentru a descoperi, în cele din urmă, *un principiu ne-generic sufletesc prezent în Eonul generic însuși – Eternitatea* – , și, în acest fel, o *paronimie ne-generică sufletească între clipă și Eternitate*. Ceea ce se întîmplă în continuare, odată ajunși la această „înălțime” ne-generică a Sufletului e, dimpotrivă, un anume *curs*

descendent, care pornește, mai întâi, de la *Sufletul ne-generic* însuși, coboară, apoi, la *sinonimia ne-generică a Intellectului*, pentru a ajunge acum la *omonimia ne-generică a Sensibilității*. Toate acestea pregătesc, cum se poate presupune o *paronimie ne-generică a Sufletului* însuși, ce vine să împlinească încercările noastre anterioare. Noutatea acestor ultime dezvoltări și, în același timp, surpriza ce ne-o rezervă (într-un asemenea context) Stagiritul, e tocmai revelarea unor angajamente intelectuale și, acum, sensibile cu totul ne-generice ale Sufletului.

2.1. Interiorizarea mediului *TE* ne-specific natural în simțurile specifice exterioare – Dacă, pe de-o parte, orice act de cunoaștere generică presupune un Subiect ne-generic și dacă, pe de altă parte, actul de cunoaștere presupune o proiecție a Intellectului în (ca) Sensibilitate (Imaginație), urmează că, așa cum am mai văzut, nu există nici o altă posibilitate de tematizare a Subiectului care cunoaște, în calitatea lui de existent, decât dacă există ***TE*** o anume urmă ***OP*** ne-generică a lui însuși chiar în Sensibilitate (Imaginație). În consecință, oricât de specifică ar fi percepția noastră sensibilă (imaginară), dacă ea constituie obiectul unei cunoașteri și, deci, al unui Subiect cunoscător, *trebuie*, mai întâi, *ca urma ne-specifică a acestui Subiect aperiectiv să fie deja prezentă în fiecare dintre speciile Sensibilității (Imaginației)*.

Într-adevăr, pentru Aristotel, o atare prezență re-prezintă caracteristica esențială prealabilă-de asemenea ne-specifică – a tuturor simțurilor noastre, indiferent de specificul lor propriu. Necesitatea unei

prezențe sensibile (imaginare) a Sufletului în Sensibilitate (Imaginație) confirmă din nou angajamentul fenomenologic al lui Aristotel. Fiind, însă, vorba aici despre Suflet, va trebui să găsim, împreună cu Stagiritul, *cîte un analogon* **TE** – cu valoare de **OP** al Sufletului – chiar în interiorul fiecărei specii care aparține Sensibilității (Imaginației).

2.1.1. Interiorizarea mediului fizic ca mediu fizio-logic sau **Despre realitatea psiho-fizică** – Să continuăm, deci, (pe cît posibil) cu aceeași rigoare, acest raționament de factură fenomenologică și să reamintim, mai întîi, că orice tip de cunoaștere care angajează Intelectul e inter-mediată de di-ferențierea Sensibilității și Imaginației (atît reciproc cît și în ele însele). De aici urmează imediat că *Sensibilitatea și Imaginația trebuie să asigure mediul di-ferențierii specifice, un mediu care trebuie să fie, în el însuși, ne-specific*. Fiindcă, oricît de diferențiată ar fi... diferențierea, ea trebuie, totuși, să aibă un loc, și, prin urmare, trebuie să aibă un mediu. Acesta e tocmai mediul sensibil (imaginar) al Intelcției.

Dacă e să coborîm încă și mai jos, adică să mergem în mod regresiv, așa cum ne cere fenomenologia, spre lucrurile însele, vom spune acum că, înainte de a fi niște obiecte de cunoaștere diferențiabile în interiorul Sensibilității, lucrurile sînt, cumva, niște obiecte în Sensibilitate. Prin urmare, înainte chiar ca inter-mediarea prin Sensibilitate și Imaginație a cunoașterii noastre aperceptive să poată fi posibilă (și, deci, tematizată), trebuie să mai existe niște medii sensibile ne-specifice sau capabile să inter-medieze experiența sensibilă și, prin urmare, să primească toate percepțiile specifice. *Psiho-logia trebuie să aibă un analogon fizio-logic, iar mediul psiho-logic, unul*

fizio-logic. Dar asta nu e totul, fiindcă, făcînd și ultimul pas spre invocatul ideal „realist“ al fenomenologiei, *pentru ca aceste medii sensibile ne-specifice să poată fi afectate de lucrurile fizice, trebuie ca lucrurile specifice să existe, ele însele, în niște medii fizice ne-specifice. Fizio-logia trebuie să aibă un analogon fizic, iar mediul fizio-logic, unul fizic*. Asta înseamnă că Sufletul ne-generic poate fi tematizat tocmai pentru că, în cele din urmă – iar urma o constituie aici lucrurile fizice –, *există un mediu fizic ne-specific al înseși acestor lucruri*. Dar și invers, tocmai realitatea mediului ne-specific al lumii fizice poate tematiza realitatea ne-specifică a Sufletului nostru meta-fizic. Dacă toate lucrurile fizice specifice există într-un Cer ne-specific, nu este deloc de mirare de ce anume credea Stagiritul că cerul sensibil re-prezintă analogonul fizic al... Sufletului. Și nici de ce anume, atunci cînd priveau cerul, cei din vechime vorbeau despre nici mai mult nici mai puțin decît... Sufletul lumii.

2.1.2. Interiorizarea mediilor elementare. Omul ca microcosmos – În această nouă perspectivă, întreaga semnificație aparent ontică a elementelor suferă o metamorfoză asemănătoare cu cea pe care a remarcat-o deja Heidegger, anume, cea a dez-văluirii Unului ca Multiplu, fiindcă, dacă cerul fizic e mediul ne-specific al stelelor și, indirect, al tuturor lucrurilor și dacă el însuși e alcătuit din eter, înseamnă că elementul eter și, în genere, toate elementele naturii au, de fapt, semnificația **TE** ontologică (analoagă lui **OP**) a unor medii fizice care fac cu putință orice dezvăluire sensibilă. Sensul autentic (și chiar etimologic) al metamorfozei tocmai aceasta supune, căci *meta-morfoza* tematizează „locul“ ne-formal al *schimbării*

oricărei forme. Din această perspectivă, (inter-) mediul va re-prezenta tocmai analogonul ontic al realităților onto-logice – acela în care *Ființa ne-generică își face apariția ca... ființare ne-specifică*. Sau, altfel spus, Perfecțiunea originară a Ființei care se dezvăluie își găsește un analogon în chiar Prezența **TE** originală a mediului (analogon al lui **OP**) care face posibilă dezvăluirea tuturor ființărilor posibile. Dar, de vreme ce cunoașterea apercceptivă implică întotdeauna niște termeni relativi și pentru că termenii relativi (în calitatea lor *contrară* de subiect cunoscător și obiect de cunoscut, adică ne-cunoscut) sînt ei înșiși posibili datorită mediului lor comun, mai urmează că mediul însuși constituie tocmai analogonul Principiului cunoașterii, care este Sufletul. Și așa cum nu mai poate exista un Principiu al Principiului și un Suflet al Sufletului, tot așa nu există nici un mediu al mediului (fie el cît de elementar): „Principiul nu poate fi spus despre nici un Subiect pentru că ar exista atunci un Principiu al Principiului. Într-adevăr, Subiectul este Principiu și trebuie să fie anterior tuturor celor afirmate despre el. De aceea este manifest pentru noi că esența nu are drept contrariu esența, căci cum anume ar putea proveni esența tocmai din ne-esență? Sau, încă, în ce fel o ne-esență ar putea fi ea anterioară unei esențe? Tocmai din acest motiv, pentru a putea accepta propoziția precedentă [privitoare la primul contrariu] ca și pe cea din urmă [privitoare la cel de-al doilea] și pentru a conserva amîndouă [propozițiile și, prin urmare, și amîndouă contrariile] va trebui să acceptăm existența unui al treilea Principiu [și anume, unul sub contrarii]. Aceasta este și părerea aceloră pentru care întregul are o natură unică, așa cum, de pildă, este cazul apei sau al focului

ca și al oricărui mediu de acest fel. Într-adevăr, mediul pare a fi de preferat pentru că focul și pământul, aerul și apa pot asigura cuplarea contrariilor“¹⁶.

Cel mai puternic argument aristotelic în favoarea valorii **OP** analogice (pentru cunoaștere) a mediilor elementare **TE** revine la acela care ne obligă să constatăm că, *în lipsa mediilor, nici o senzație nu mai este posibilă*: „Este imposibil ca vederea să fie declanșată de culoarea obiectului văzut pentru că ea se produce tocmai prin intermediar, așa încât este necesar să existe și intermediarul. Dacă acesta ar fi vid, nici nu vom diferenția nimic și, ca atare, nici nu vom vedea nimic. Din ce cauză anume este necesar ca orice culoare să fie vizibilă doar în lumină am arătat deja. Focul, însă, se vede în mod necesar în ambele cazuri, atât în întuneric cât și în lumină, fiindcă diafanul devine tocmai prin el diafan. Același raționament este valabil și pentru auz și pentru miros, căci nici unul nici celălalt nu produc percepția printr-un contact direct al obiectului sensibil cu Sensibilitatea ci tocmai intermediarul este mișcat de mirosuri sau de sunete și doar acest mediu este cel care afectează Sensibilitatea. De aceea, dacă am așeza obiectul care declanșează sunetele sau acela care degajă mirosurile direct pe simțul apropiat lor, nici o senzație nu s-ar mai produce [...] Există, în consecință, o afectare comună atât în aer cât și în apă, cum este, de pildă, diafanul pentru culoare și la fel pentru intermediarul care produce mirosul, afectare care aparține fiecăruia dintre aceste două elemente“¹⁷. Or, capacitatea mediilor de a face posibilă percepția, de orice fel ar fi ea, rezidă tocmai în calitatea acestora de a nu mai avea nici o... calitate, fiindcă mediile percepțiilor specifice nu mai pot avea, la rîndul lor, un specific

anume: „Cel care primește culorile este in-color, cel care primește sunetele este in-sonor“¹⁸.

Dacă raționamentul Stagiritului s-ar fi oprit aici n-ar fi fost, încă, în deplin acord cu principiile fenomenologiei percepțiilor. Pentru că, într-adevăr, pentru ca mai sus pomenita afectare perceptivă să devină cu adevărat o auto-afectare apercceptivă și, prin urmare, un act de cunoaștere, trebuie ca ea să fi fost deja comună atât obiectului cât și subiectului. Fiindcă doar fiind ea (nu numai a obiectului ci, mai ales, și) a subiectului, afectarea poate deveni (abia) o auto-afectare. Tocmai de aceea, raționamentul nostru de mai sus privitor la necesitatea afectării mediului perceptiv ca o condiție prealabilă a afectării Sensibilității trebuie reluat și în privința auto-afectării mediului apercceptiv. Pentru că, în mod analog, în lipsa unui mediu ne-specific, adică doar printr-o anume afectare „directă“ a Sensibilității apercceptive, nici o percepție nu se poate produce... În acest fel, însă, *auto-afectarea specifică nu este nici ea posibilă în lipsa unui mediu ne-specific propriu*. Or, spre deosebire de cazul afectării perceptive a unui mediu ne-specific exterior, a fi un mediu propriu al auto-afectării apercceptive înseamnă tocmai *a afecta un mediu ne-specific interior*. Căci, în acest context, asta și înseamnă auto-afectarea – o anume afectare și printr-un mediu intern. De aici mai urmează că *actul cunoașterii presupune o interiorizare a mediilor elementare externe ca medii elementare interne*. Iar dacă elementele cosmice alcătuiesc chiar macrocosmosul, înseamnă că, în ea însăși, *cunoașterea macrocosmosului este posibilă abia prin analogonul lui care este trupul uman, și anume, în calitatea lui ne-specifică de microcosmos*.

2.2. Analogia auto-afectării ne-generice a Sensibilității – Încă o dată, ascendența lui Aristotel își spune cuvântul. Fiul unui medic nu putea ignora tocmai legătura dintre percepția realităților naturale și medicină, adică, mai bine, dintre fizică și fizio-logie: „Ține chiar de domeniul filosofiei naturale să cerceteze cauzele sănătății și ale bolii, pentru că nu se poate vorbi despre acestea din urmă două decît la ființele vii. Din acest motiv, cei mai mulți dintre cei care practică această filosofie ajung, în final, la medicină, iar medicii care practică această artă într-un mod mai savant încep studiul medicinei pornind de la acela al științelor fizice. Iar faptul însuși că cele despre care s-a spus mai sus sînt comune atît Sufletului cît și trupului nu poate fi pus la îndoială“¹⁹. Or, fiziologia simțurilor arată că acolo unde nu există niște medii elementare apropiate, adică interiorizate nu există nici posibilitatea unor percepții.

2.2.1. Analogia Sensibilității și alternanța fundamentală – Plantele, de pildă, neavînd asemenea (inter-)medii care să re-facă (prin ana-logie) afecțiunea externă într-o auto-afecțiune internă rămîn afectate cu totul material și, deci (într-un fel), chiar deteriorate de stimuli.

La fel se întîmplă, însă, și cu animalele, și anume, atunci cînd intensitatea stimulilor depășește o anumită limită a suportabilității. Toate aceste precizări dovedesc, prin urmare, *necesitatea păstrării în limitele unei anume normalități fiziologice a diferențierii **TE** a afecțiunii fizice, în vederea asigurării unei Identități **OP** între afecțiunea externă și auto-afecțiunea internă.* Ceea ce revine la redefinirea (la nivelul fiziologiei Sensibilității de astă dată) a alternanței fundamentale în chiar forma ei originară: „Obiectul simțit și Simțul însuși sînt identice

în act, dar, după ființare, ele diferă (τὸ δ' εἶναι ἕτερον). Dar, deși ceea ce e simțit poate fi o mărime, nici ființarea celui care simte și nici Sensibilitatea nu sînt niște mărimi ci doar un raport analog cu aceasta și, deci, o potență anume. Este, prin urmare, manifest că excesele (αἱ ὑπερβολαὶ) stimulilor sensibili distrug ceea ce constituie de fiecare dată unitatea organelor sensibile (τί ποτε τῶν αἰσθητῶν). Astfel, dacă intensitatea mișcării e mult mai mare decît ceea ce poate suferi organul sensibil, atunci se distruge și rațiunea unitară a acestuia – adică ceea ce era [de fiecare dată] Sensibilitatea [ca Una ne-diferențiată] –, după cum se distruge și simfonia (ἡ συμφωνία) și tonalitatea atunci cînd coardele sînt lovite peste măsură. În același fel e manifest de ce anume plantele însele nu au de fiecare dată senzații [ca unele ne-diferențiate] (τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται), deși au oarecum parte de Suflet și pătimesc ceva din partea celor care le ating [...] Cauza rezidă în aceea că ele nu posedă un intermediar și nici un Principiu [ne-specific] în măsură să primească toate speciile celor sensibile, ci pătimesc odată cu materia“²⁰. Ceea ce sugerează aici Stagiritul ni se pare a fi un fapt extraordinar, și anume, acela că *nu există nici o posibilitate de a tematiza **TE** un Suflet pentru el însuși* – adică **OP** – *în lipsa diferențierii sensibile dintre un mediu extern și unul intern*. În cazul plantelor, de pildă, lipsa unui mediu sensibil intern face imposibilă tematizarea (și, deci, auto-afectarea) pentru el însuși a propriului lor Suflet **OP**.

Am obținut cu aceasta o nouă confirmare a alternanței fundamentale dintre **OP** și **TE** în forma ei apropiată Sensibilității. Ea arată că, între obiectul sensibil și simțul lui apropiat există nu numai o

Diferență – ceea ce constituie aproape un truism – ci și o Identitate, una datorată tocmai unității **OP** apercceptive a actului percepției. Or, această identitate apercectivă n-ar fi posibilă fără analogia mediilor **TE** ne-specifice ale celor două realități sensibile specifice – cea obiectivă și cea subiectivă. În ciuda acestui fapt, atunci când caracterul **TE** ne-specific al mediului intermediar interior al auto-afectării e „dezarticulat” de afectarea **TE** (specifică) a mediului intermediar exterior, nici auto-afectarea subiectivă nu mai e posibilă. Pentru a desemna această din urmă excesivă afectare **TE** (specifică) a mediului interior Aristotel se folosește de termenul ὑπερβολή, ceea ce nu face decât să verifice relația noastră de la (174) dintre **TE** și ὑπερβολή. După cum și analogia (marcată în text) între **OP** și συμφωνία face aluzie la cea dintre același **OP** și συμβολή, care constituie obiectul relației de la (173). Și pentru că e vorba, între altele, despre simfonie, adică tocmai despre simțul acustic, să încheiem demonstrația noastră cu constatarea, reținută de textul aristotelic, după care auzul nu constituie efectul unor sunete ce afectează în mod simplu (adică direct) și din afară auzul ci, dimpotrivă, simfonia între afectarea exterioară și auto-afectarea interioară, adică, din nou, simfonia dintre sunetul obiectiv – propagat în mediul aerian extern – și sunetul subiectiv – propagat în mediul aerian intern. Altfel spus, auzul nu este o problemă de fonie ci de simfonie. De aceea, nu există ureche și nici Cine să audă fără un aer interior. Dacă mediul aerian intern relevă de ureche, urmează că mediul aerian extern relevă și el de un fel de „ureche”. Am putea de aceea spune, inversînd termenii noștri, că aerul ține de urechea naturii. Auzul însuși este o re-verberație internă

a vibrației urechii naturii. El este un ecou intern al ecoului extern.

2.2.2. Ana-logia Fizio-logiei ca *mímêsis*. Schema cinetică – Dar și în cazul văzului, nu există ochi care să vadă fără o lumină interioară. În acest fel, se vedește că lumina externă este, într-un fel, „ochiul” naturii. Or, așa cum rezultă din fragmentul citat mai sus, percepția mărimii, de pildă, nu are nimic de-a face cu re-producerea exactă a mărimii fizice într-un mediu fiziologic ci doar cu pro-ducerea unui raport de mărime intern ana-log cu un raport de mărime extern sau, mai precis, cu articularea ana-loagă a două mărimi-una internă, alta externă. Fie, de pildă, raportul de mărime externă – care urmează a fi omo-logat – timpului însuși.

O re-producere exactă a acestuia nici n-ar fi posibilă, arată Stagiritul, pentru că, dacă vom lua ca etalon mediul nostru intern, majoritatea mărimilor spațiale și temporale depășesc dimensiunile ochiului. Mărimia, așadar, are pentru noi valoarea unui raport pur ana-logic: „Cel mai important este acum să apreciem timpul fie printr-o măsură fie prin ceva ne-specific. Într-adevăr, există ceva prin care discernem un timp mai lung și unul mai scurt și la fel trebuie să spunem că stau lucrurile și în cazul mărimilor. Dar noi concepem (voεὲ γάρ) obiectele mari și îndepărtate nu prin ieșirea din sine a minții (τὴν διάνοιαν) pînă la acestea, cum susțin unii că se întîmplă și cu simțul văzului (căci în chiar cazul [extrem] în care obiectele n-ar mai exista, mintea le concepe, totuși), ci printr-o mișcare analoagă (τῇ ἀνάλογον κινήσει). De fapt, atît în mintea noastră cît și în afara ei există una și aceeași schemă a mișcării (τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσει). Într-adevăr, ce poate să

însemne a concepe aidoma obiecte mai mari sau mai mici câtă vreme, oricum ar fi, cele din interiorul nostru sînt mai mici, prin analogie, cu cele din exterior. Există, însă, o asemenea modalitate de a prinde în mod analog figurile și distanțele“²¹.

Cel mai simplu argument în favoarea lui Aristotel este acela că, înainte de a vedea ceva, copiii văd doar... nimicul. Într-adevăr, în primele zile de la naștere, ei nu pot urmări nimic specific ci doar ne-specificul nimicului. Or, vederea (ne-specifică) nu presupune întotdeauna o privire (specifică). Pentru a se concentra, privirea trebuie să se construiască într-un mod analogic cu ceea ce se vede, dar nu se privește încă. Iar ceea ce se privește este, în mod paradoxal, nu ceea ce se vede în exterior ci ceea ce se privește în... interior. Asta înseamnă că, *atunci cînd Sufletul vrea să vadă exteriorul el își privește, de fapt, propriul interior*. Sau, totuna: *Sufletul vede macrocosmosul privind la propriul său microcosmos*. Dacă mediile elementare exterioare ale macrocosmosului n-ar fi interiorizate în mediul microcosmosului (care sîntem), nici o vedere și nici o privire n-ar mai fi posibilă.

De fapt, această posibilitate rezidă în *continuitatea dintre mediul elementar extern și mediul elementar intern* : „Dar cum anume poate să interfereze lumina din interior cu cea din exterior? Căci pare, mai întîi, că intermediarul este un fel de membrană. Or, faptul că nu se poate vedea fără lumină, s-a stabilit deja într-un alt loc. Dar, fie că acest intermediar este lumina, fie că el este chiar aerul dintre ochi și, respectiv, obiectul vizibil, vederea însăși se produce doar prin mișcarea care are loc într-un asemenea mediu. Iar, în privința ochiului, este poate

mai bine să spunem că mediul acesta este făcut din apă. Diafanul poate fi, într-adevăr, actualizat și prin intermediul apei. Și așa cum nu putem vedea exteriorul fără lumină, tot așa se întâmplă cu interiorul. Trebuie, așadar, să existe un diafan și în interior. Iar el este cu necesitate apă de vreme ce nu este aer. În acest fel, Sufletul, sau, mai precis, partea sensibilă a Sufletului, nu se produce la periferia ochiului, ci în mod manifest în interiorul acestuia. Tocmai de aceea interiorul ochiului trebuie să fie diafan și capabil să primească lumina“²².

Dar ceea ce este poate mai important în cele din urmă două pasaje revine la faptul că Aristotel vorbește, în mod insistent, despre *legătura dintre mișcare și vedere*. Mai mult, din context, ar urma că *tocmai mișcările din interiorul ochiului sînt cele privite cu adevărat de Suflet*. Pentru că, în cele din urmă, nu ochiul este cel care vede ci tocmai Sufletul: „nu ochiul are vederea ci Cel care vede“²³. Există, însă, o analogie între mișcările din exteriorul ochiului și mișcările din interiorul lui, o analogie care îl face pe Stagirit să vorbească despre *Prezența uneia și aceleiași **scheme** cinetice*, o schemă actualizată atît prin mișcarea în inter-mediul extern cît și prin mișcarea în inter-mediul intern. Dar o atare *Identitate a schemei comune a mișcării **TE*** di-ferite a exteriorului și a interiorului nu poate avea, pentru noi, decît o semnificație **OP**. De unde mai urmează că schema are aici o semnificație formală în raport cu materialitatea **TE** a mediilor. Această schemă însăși poate fi în centrul focal al atenției noastre cognitive abia atunci cînd mișcările ochiului vor încerca să re-pro-ducă mișcările obiectului. Ceea ce se poate verifica prin chiar textul citat mai sus, în care vederea însăși apare tot timpul într-un context... noetic. Căci izo-morfismul dintre mișcarea externă și

mișcarea internă tematizează izo-morfismul însuși, adică tocmai schema cinetică.

Evident, asta nu înseamnă că există cumva în natură „realități“... formale. Există, însă, avertizează Aristotel, realități **TE** analoage, care nu fac decât să tematizeze, prin Absență, schema lor formală **OP** comună. Semnificația imitației nu rezidă, deci, în ceea ce este imitat și nici în ceea ce este imitație ci, dimpotrivă, în însuși Principiul care face orice imitat și orice imitație posibile. Cazul cel mai simplu revine, cum am văzut, la acela al *oglinzilor*. Doar că, acum, una dintre oglinzile exterioare e *asumată interior*, anume, în calitatea ei de diafan, *de către un Subiect*. De altfel, tocmai în această asumare a unor medii elementare „diafane“ rezidă cunoașterea umană, o cunoaștere care uzează, prin imitație, nu numai de ana-logia dintre fizic și meta-fizic, ci chiar de aceea dintre fizic și... fizio-logic. Or, asumarea mediilor externe ca medii interne face posibilă tematizarea a ceea ce este dincolo de extern și intern, adică Sufletul **OP** care cunoaște.

3. Timpul **OP** și auto-afectarea **TE** a Trupului

– Pentru a putea cunoaște (ca Suflete) avem, înainte de toate, nevoie de un analogon fiziologic ne-specific al mediului fizic (la fel de ne-specific). Di-ferențierea are în acest fel o *natură dublă* pentru că ea se consumă, pe de-o parte (și simultan), atât în „interiorul“ (nostru fizio-logic) cât și în „exteriorul“ (fizic al) naturii – de unde urmează că și mediul fizic re-prezintă un analogon ne-specific al Sufletului – , iar, pe de altă parte, *între* mediul intern și cel extern (la fel de ne-specific), luate în ele însele. Căci, „înainte“ *chiar de a putea diferenția cu Sufletul între*

*Sensibilul care vizează exteriorul și Imaginabilul care vizează interiorul, noi diferențiem deja cu Trupul între Fizic și Fizio-logic. Ana-logonul fizio-logic – pe care îl „construim“ în interiorul propriului nostru Trup și prin care imităm ana-logonul fizic exterior – conduce astfel, prin diferențiere, la tematizarea Ana-logatului care e Sufletul însuși. Altfel spus, Trupul nostru constituie, mai întâi, un microcosmos (interior) fiindcă el se constituie ca o „copie“ a macrocosmosului (exterior). El este, pentru Sufletul nostru (și pentru a spune așa), un fel de macrocosmos „la purtător“. Prin aceea că el reprezintă, însă, în mod simultan, și limita dintre macrocosmos și microcosmos, ca „membrană“ (spune Stagiritul) între Fizic și Fizio-logic, *Trupul poate tematiza propriul său Suflet, ca limită situată „dincolo“ de orice cosmos, fie el interior (micro) sau exterior (macro).**

3.1. Trupul sau Analogonul *TE* corporal al Sufletului *OP* – În consecință, pentru că toate mediile elementare exterioare devin, prin chiar interiorizarea lor ca organe ale afectării sensibile, părți ale Trupului și fiindcă Sufletul e afectat tocmai prin aceste organe, înseamnă că *Trupul însuși, în totalitatea lui, devine Organul Auto-afectării Sufletului la (ca) limită între Fizic și Fizio-logic.* Dar și în cruciș, *Afectarea **OP** sufletească a Trupului revine, de aceea, la o auto-afectare **TE** a Trupului, ceea ce conferă celui din urmă calitatea sa de analogon **TE** al Sufletului însuși* (adică pe aceea de Trup în-sufletit). Or, de vreme ce Sufletul e cel care (se) „simte“ prin Trup, urmează că Auto-afectarea sa **OP** trebuie să coincidă cu o auto-afectare **TE** a Trupului însuși.

Pentru ca să existe, aşadar, un anume Simţ comun (intern) **TE** ne-specific al auto-afectării *sensibile* (a Sufletului) – în totalitatea ei ca Sensibilitate Una ne-diferenţiată –, trebuie mai întâi să existe un simţ **TE** specific (însă) al auto-afectării Trupului, anume, în totalitatea lui, ca Trup Unu ne-diferenţiat. Dar auto-afectarea **TE** a Trupului în totalitatea lui presupune afectarea sa **TE** în calitate de limită între interior şi exterior, ceea ce revine la a spune că Trupul trebuie să se afecteze pe sine (auto) din exterior ca... interior. Această funcţiune specifică a tematizării **TE** a limitei (dintre interior şi exterior, asumată, însă, de un interior) o îndeplineşte, pentru Aristotel, *simţul tactil*.

Poziţia aparte a simţului tactil n-a scăpat comentatorilor. Mai întâi pentru că Stagiritul însuşi consideră că pipăitul e primul dintre toate simţurile, cel pe care toate animalele trebuie să-l aibă şi, de aceea, *simţul fundamental*. Apoi, pentru că „specificul“ lui rezidă tocmai în lipsa de... specificitate, „calitate“ care îl transformă într-un fel de analogon al tuturor celorlalte simţuri specifice. Desigur, aşa cum remarcă şi Brague, „nu este aici vorba de a reduce toate percepţiile la pipăit, aşa cum, de altfel, Aristotel însuşi îi reproşează lui Democrit“²⁴. Şi, totuşi, trebuie să constatăm că, spre sfârşitul tratatului său *Despre suflet*, Stagiritul afirmă că „toate celelalte organe percep, la rîndul lor, prin pipăit, dar prin intermediarul altui lucru; or, acest din urmă simţ este singurul despre care se crede că percepe prin el însuşi“²⁵. Cel care percepe prin el însuşi înseamnă că e afectat prin chiar auto-afectarea sa şi, ca atare, este singurul în măsură să constituie analogonul Sufletului, (care, cum am văzut, se mişcă Auto-afectîndu-se). Într-adevăr, ochiul nu se vede pe el însuşi ci altceva,

urechea nu se aude pe ea însăși ci altceva, gustul nu se gustă pe el însuși ci altceva etc. etc. *Singur Trupul se poate pipăi, însă, pe el însuși și abia în acest fel poate pipăi el și altceva, auto-afectându-se.* În aceasta constă caracterul ne-specific al specificității simțului tactil.

Toate simțurile noastre au un caracter specific, deși ele presupun chiar și așa (cum am demonstrat) un mediu elementar ne-specific al însăși specificității lor. Or, simțurile funcționează grație organelor de simț, iar acestea din urmă, sînt părți ale Trupului ca Unu ne-diferențiat. Din acest motiv, dacă Trupul însuși n-ar fi el însuși un Organ ne-specific al Sufletului, nici părțile lui sensibile n-ar putea fi niște organe specifice ale aceluiași Suflet.

Caracterul de analogon **TE** al lui **OP**, propriu simțului tactil (care e tocmai specificul ne-specificității auto-afectării sensibile prin Trup), are, de aceea, niște particularități cu totul... ne-specifice. Prima rezidă în aceea că, spre deosebire de celelalte simțuri specifice, el *nu are un inter-mediary specific*. Într-adevăr, pipăitul se realizează prin contact, adică fără a mai lăsa loc la nimic. Dar *tocmai această tematizare a nimicului re-prezintă esența ne-specificității Trupului și a simțului său apropiat-pipăitul*. Nimicul (care și este, din punct de vedere ontic, Sufletului) apare simbolizat prin contactul însuși, a cărui principală semnificație pare aceea de a tematiza frontiera sau, mai bine, *limita comună dintre Trup – adică microcosmos – și Lume – adică macrocosmos. A simboliza nimicul (acela al limitei) prin ceva anume, iată în ce constă caracterul ne-specific al acestui simț specific care e pipăitul*. Raționamentul lui Aristotel se dovedește a fi, ni se pare, extraordinar. El vizează, deloc întâmplător, tema care l-a obsedat

mereu – aceea a limitei a-topice. Așadar (și din nou), cum ar putea fi tematizată fenomenal o limită – iar, în acest caz, „fenomenal“ e totuna cu „corporal“ – , care, fără dimensiune fiind, nu mai poate avea nici o corporalitate? Cum anume poate fi Trupul însuși un mediu al tematizării propriiei sale limite în raport cu Lumea cu care se găsește în contact? Răspunsul se dovedește de-a dreptul genial (mai ales pentru acea vreme a substanțialismului filosofic, de care avea să fie acuzat, pe nedrept, tocmai Aristotel): prin asumarea Trupului ca fiind... limita însăși.

3.2. Tematizarea limitei prin în-truparea Sufletului – Fiecare simț specific își are, desigur, propriul lui mediu ne-specific. Și pentru că percepția însăși înseamnă, cum am subliniat deja, re-facerea fizio-logică a ana-logonului fizic, înseamnă că inter-mediarea mai presupune și dubla mediere a mediului într-unul extern și unul intern. Or, de vreme ce, în cazul simțului tactil, nu există nici un mediu exterior ne-specific al al tactilității – definită ea însăși tocmai prin lipsa inter-medierii – , urmează că nu mai poate exista nici un mediu interior al acesteia. Dar, dacă o exterioritate și interioritate există, totuși, (pentru că există întotdeauna un obiect de cunoscut și un subiect cunoscător), relația dintre acestea două nu mai poate angaja decât o Lume „exterioară“ și un Suflet „interior“. În acest fel, însă, *Trupul devine analogonul limitei in-corporale – tematizată într-un mod corporal – dintre Suflet și Lume*. Fiindcă, deși Trupul face parte oarecum din Lumea exterioară el este, cu toate astea, afectat tocmai de Lumea exterioară, de unde mai rezultă, că Trupul reprezintă, simultan, analogonul exterior al

interiorității, respectiv, analogonul interior al exteriorității. Ceea ce au, însă, în comun exterioritatea interiorității și interioritatea exteriorității e tocmai limita (frontiera) lor comună (am putea spune:) și exterioară și interioră sau, totuna, nici exterioară, nici interioară. Că Trupul reprezintă analogonul **TE** asumat al limitei **OP** dintre Fizic și Meta-fizic rezultă cu evidență din câteva pasaje din *Despre suflet*. Iată unul dintre acestea, poate, cel mai semnificativ: „Mai rămîne să stabilim dacă organul sensibil [al pipăitului] este exterior sau interior sau poate că el este carnea însăși. În această privință, nu apare încă suficient de clar că percepția se produce simultan cu atingerea obiectelor. Astfel, dacă ne imaginăm acum că cineva pregătește un fel de membrană și că învăluie cu ea întreaga noastră carne, membrana însăși va putea întotdeauna semnală, în mod simultan, și percepția, și anume, în chiar momentul în care ceva anume o atinge. E, însă, manifest, cu toate astea, că organul sensibil nu se află chiar în membrană. Mai mult, dacă membrana însăși s-ar uni cu carnea, percepția va penetra prin ea chiar mai rapid. Din acest motiv, *această parte a corpului* [care este carnea] *pare să aibă aceeași natură cu cea a aerului în care sîntem noi învăluîți*“²⁶. (Sublinierile ne aparțin.) Concluzia nu poate fi decît una singură: „E necesar, prin urmare, ca trupul însuși să fie mediul pipăitului“²⁷. A considera că Trupul nostru sau, totuna, Carnea noastră e asemenea aerului constituie, în acest context, cel mai important argument în favoarea opțiunilor non-substanțialiste al Stagiritului. Căci ce poate fi mai imponderal decît aerul, analogonul exterior al ponderalului Trup, analogon, la rîndu-i, al... imponderabilului Suflet.

Legătura dintre Trupul însuși și analogonul limitei

(frontierei) din text – membrana, care poate tot atât de bine fi pielea, frontiera trupului însuși – e prea evidentă pentru a o mai pune la îndoială. Deși Trupul are, în mod evident, o dimensiune anume (determinată), trebuie să acceptăm că funcția lui e aici, dimpotrivă, tocmai aceea de a tematiza limita (frontiera) fără nici o dimensiune. Comparându-l cu celelalte medii elementare – cu aerul, de pildă, dar, de ce nu și cu focul și, prin urmare, cu lumina – , Aristotel deschide calea unei meditații nu mai puțin paradoxale consacrate Trupului nostru de... aer sau, de ce nu, a Trupului nostru de foc, adică de lumină... Mediile fizice și fizio-logice ne-specifice tematizează dimensionat limita ne-dimensionată. Vederea noastră, de pildă, are loc întotdeauna la frontieră. Or, pentru ca vederea să se actualizeze în mod fizio-logic prin diafanul intern, trebuie ca, mai întâi, limita însăși să se tematizeze fizic prin diafanul extern. Asta înseamnă că, în acest caz, a vedea prin diafan revine, atât pentru mediul exterior cât și pentru cel interior, la a vedea la (prin) limită. Și, pentru că simțul tactil are ca mediu extern, mediul intern și, simultan, ca mediu intern, mediul extern, urmează că Trupul, care constituie chiar acest mediu, e și el un fel de... diafan. Există, cu alte cuvinte, o mutualitate între corporalitatea solidă – care relevă, mai curînd, de regnul mineral – și incorporalitatea transparentă-care relevă, mai curînd, de regnul luminos. La limită, limita însăși care este Trupul trebuie să devină un... cristal, adică tocmai analogonul mineral al luminii.

3.3. Mîna sau Analogonul analogonului trupesc al Sufletului – Mutualitatea limitei dintre Suflet și Lume face ca Trupul să anuleze, practic, diferența dintre

obiect și subiect, căci auto-afectarea sa îi conferă, notează Brague, dubla calitate de a fi, simultan, atât exterior cât și interior: „La un anume nivel (acela al limitei tematizate – n.n.), trupul traduce o veritabilă reciprocitate: eu ating obiectul și obiectul mă atinge pe mine, în sensul că sîntem, amîndoi, în contact unul cu celălalt. Iar această reciprocitate nu este valabilă decît pentru pipăit, căci, nu pot în nici un chip să spun că obiectul pe are îl văd mă vede la rîndul său, că cel pe care îl aud mă aude etc.“²⁸. Or, reciprocitatea dintre obiect și subiect se datorează experienței singulare pe care pipăitul ne-o oferă – aceea de a simți în mod specific ne-specificul. Iar, în contextul nostru, ne-specificul e, subliniază Stagiritul, mediul însuși: „cea ce este tangibil se deosebește de lucrurile vizibile și de cele care emit sunete prin aceea că noi le percepem pe acestea din urmă printr-o acțiune a mediului asupra noastră, în vreme ce percepem lucrurile tangibile nu prin acțiunea unui mediu ci și simultan cu mediul“²⁹. Trebuie, apoi, să mai constatăm că, atunci cînd obiectele externe mă ating, eu sînt un Trup pur receptiv, fiindcă atingerea coincide cu un fel de con-cavitate care se crează în Trupul însuși. Atunci cînd, însă, eu însumi ating obiectele, sînt, dimpotrivă, pur activ. De aceea, credea Aristotel, caracterul activ al Sufletului, care își tematizează întotdeauna propria lui acțiune prin Trup, trebuie să primească, ea însăși, o expresie... trupească, anume, una care să coincidă cu un fel de con-convexitate care se crează în Trupul însuși. De aici urmează că, deși noi putem atinge obiectele externe cu întregul nostru Trup, trebuie să existe, totuși, un organ specific al acestui simț ne-specific sau, invers, un analogon ne-specific al tuturor analogonilor specifici care este, pentru Stagirit,

mîna. E, de altfel, chiar explicația pentru care *mîna re-prezintă un ana-logon privilegiat al Sufletului* : „Mîna pare să fie nu un instrument ci mai multe la un loc pentru că ea este, pentru a spune astfel, un instrument care ține locul altora. Tocmai de aceea natura a dăruit instrumentul de departe cel mai folositor – mîna – acelei ființe capabile să dobîndească numărul cel mai mare de tehnici [– omul]“³⁰.

De aici și analogia (deja evidentă) dintre mîna – instrument al tuturor instrumentelor fizice – și logică – instrument al tuturor instrumentelor meta-fizice. Dacă a cunoaște e totuna cu a tematiza limita dintre sensibil și inteligibil, atunci limita care învăluie meta-fizic lucrurile e tematizată chiar de limita care învăluie fizic lucrurile. Or, limita fizică a lucrurilor poate fi tematizată fizic doar prin (cu-)prindere fizică, iar (cu-)prinderea revine mîinii. A mîngîia un lucru cu mîna înseamnă, astfel, tocmai a tematiza în mod sensibil limita lui inteligibilă. În consecință, *subiectul are o cuprindere meta-fizică a obiectului pentru că analogonul lui – care este mîna – are, la rîndul său, o anume prindere fizică a obiectului*. Pentru că, într-adevăr, cuprinderea obiectului fizic de către Sufletul meta-fizic prin actul analogic de prindere a obiectului fizic de către „Sufletul“ fizic-care e mîna – asta și înseamnă: tematizarea **OP** a frontierei meta-fizice a obiectului prin actul analogic de tematizare **TE** a frontierei fizice a obiectului. Com-prehensiunea obiectului e, prin urmare, analoagă (a)prehensiunii sale. Mîngîiem cu mîna obiectul tocmai pentru a-l „mîngîia“, de fapt, cu... Sufletul. Analogia dintre mîna și logică (în calitatea lor de instrumente), analogie care are ca termen mediu topo-logia comună a limitei nu trebuie să ne surprindă. Ea reia, vechea analogie (semnalată mai sus) dintre

expresiile „a fi în(tr-un) loc“ și, respectiv, „a fi în-locuit“. Pentru că, așa cum, prin tematizarea locului fiecărui instrument fizic drept limită a prinderii topice, mîna poate în-locui orice funcțiune sensibilă, tot așa, prin tematizarea locului fiecărui instrument meta-fizic drept limită a cu-prinderii topo-logice, logica poate în-locui orice funcțiune inteligibilă. Funcțiunea mîinii constă tocmai aceea de a în-locui ceea ce e tematizat prin învăluirea ei sensibilă. Funcțiunea logicii constă tocmai în aceea de a în-locui ceea ce e tematizat prin învăluirea ei inteligibilă.

NOTĂ – *Vor-handenheit* și *Zu-handenheit* – Deși Heidegger a fost acela care a determinat descinderea nivelului reflexiilor filosofice privitoare la tematizarea Ființei și, deci (inclusiv), nivelul analiticii existențiale la acela al sensibilului, au existat, totuși, cîteva voci care i-au reproșat presupusa lipsă de interes pentru corp și, implicit, pentru mîină. Ceea ce, s-a mai spus, nu este cazul la Merleau-Ponty, de pildă, unul dintre continuatorii fideli (în această privință) ai tradiției husserliene consacrate, cum se știe, celebrei *Leibhaftigkeit*. Un asemenea reproș se explică, după noi, prin confuzia pe care cei doi termeni de mai sus – *Vorhandenheit* și *Zuhandenheit* au creat-o fără voia lui Heidegger. Fiindcă, ce-i drept, a spune că lucrurile (la care face apel fenomenologia) sînt determinate de un fel anume de a fi fie „la-în-de-mîină“ fie „la-mîină“ e totuna cu a aserta, mai întîi, caracterul substanțial, iar, apoi, caracterul instrumental al lucrurilor înseși. Ceea ce reprezintă, desigur, o ocultare nu numai a orizontului lor lumesc ci și a naturii ek-statice a lui *Dasein*. S-a insistat, însă, pe de altă parte, mult prea mult asupra sensului comun al celor doi termeni neglijîndu-se, implicit, faptul că, în acest context (reamintim:

fenomenologic, pe care Heidegger însuși îl asumă), lucrurile sînt departe de a fi denumite doar niște substanțe sau niște instrumente. Dimpotrivă, ocurența lui *Hand* în chiar denominația a ceea ce, într-un mod aparent (pentru că vulgar, comun), este suficiență substanțială sau anonim instrumental demonstrează că substanțialitatea nu este neapărat doar suficientă și că instrumentul nu este neapărat doar anonim de vreme ce, atît unul cît și celălalt, sînt cu-prinși în textura unei lumi survenite tocmai prin (cu-)prinderea mîinii.

Dar, pentru că survenirea caracterului lumesc al lucrurilor se leagă tocmai de textura (cu-)prinderii lor manuale și fiindcă mîna însăși și, prin analogie, raporturile ce se instituie prin manipulările sale re-prezintă doar niște modalități de tematizare a prezenței lucrurilor ca lume articulată (prin mînă), urmează că mîna constituie chiar analogonul lui *Dasein*, cel a cărui natură ek-statică face posibilă însăși prezența lumească: „Prin urmare, ceea ce este dat în mod autentic de prima dată nu este ceea ce este perceput ci, dimpotrivă, ceea ce este prezent (*Anwesendes*) printr-un comerț preocupat, *das Zuhandenes* – ceea ce putem să atingem sau să prindem cu mîna. O asemenea prezență (*Anwesenheit*), proprie lumii înconjurătoare, pe care noi o numim *Zuhandenheit*, este o prezență fondată (*fundierte Präsenz*)“³¹. Cum se poate vedea (acum), ocultarea sensului lui *Anwesenheit* ca prezență lumească a lucrurilor – una articulată (aici) manual – e posibilă datorită ocultării prealabile a sensului autentic al Trupului nostru și, prin analogie, al mîinii însăși, sens care nu mai tematizează, de fapt, în mod corporal *limita in-corporală*, fie ea cea dintre Suflet și lume sau cea dintre Ființă și fiind. Pierzînd acest caracter de limită

(„dincolo de“ sau „între“ Suflet și lume, Ființă și fiind), Trupul și, prin analogie, mîna pot fi în cele din urmă confundați cu niște simpli analogoni substanțiali și instrumentali (doar) ai Sufletului însuși. În acest fel, Sufletul, care nu are nici o substanțialitate, primește una, devenind un subiect, iar lumea, care nu are nici o instrumentalitate, primește una, devenind obiect.

De altfel, faptul că mîna re-prezintă o tematizare analogică fizică a Sufletului și că logica re-prezintă, simultan, o tematizare analogică meta-fizică a Sufletului (așa cum apare și din analizele noastre) era binecunoscut de Heidegger: „Mîna este un lucru aparte [...] Orice lucrare a mîinii ține de gîndire [...] Numai o ființă care vorbește, adică gîndește, poate să aibă o mîna și să împlinească prin manipulare munca mîinii [...] Mîna dăruiește și primește nu numai lucruri, căci ea însăși se dăruiește și se primește în celălalt [...] Mîna mînuiește“

³². Iată, prin urmare, încă o confirmare a tipului special de afectare sensibilă a mîinii ca auto-afectare a sa în însăși această afectare, analogon fizio-logic al cunoașterii, care este o auto-afectare a logicului prin afectarea lui sensibilă. De aceea, așa cum Trupul constituie mediul universal (intern) al tuturor mediilor elementare, tot așa și mîna devine un mediator universal al tuturor mediatorilor elementari. De altfel, faptul că *Vorhandenheit* și *Zuhandenheit* au putut pierde semnificația lor lumească și, deci, la limită, ek-statică se datorește tocmai deperdiției semnificației lumești a mîinii însăși. Căci, trebuie spus, doar această deperdiție a făcut ca obiectul să primească subzistență exterioară, iar subiectul, subzistență interioară. Mai mult chiar, derelicțiunea acestei semnificații lumești a însemnat, printre altele, și pierderea oricărei urme lingvistice a mîinii

în denominația obiectului și, în consecință, ocultarea totală a articulării Lumii și Sufletului prin mână. În acest context, intenția lui Heidegger ține, credem noi, de un efort lăudabil, inclusiv de ordin lingvistic, de a restitui însăși această urmă manuală sau maniabilă a mîinii în obiect și subiect prin evidenta ocurență a lui *Hand* în fiecare dintre cei doi termeni mai sus amintiți. Astfel, dacă *Vorhandenheit* și *Zuhandenheit* au putut fi reduși la simpla aparență a unei subzistențe sau a unei instrumentalități, aceasta a fost posibil datorită unei *duble ocultări* : una a naturii pur lumești (și, deci, ek-statice) a articulării obiectului și subiectului, alta a însăși denumirii acestei articulări, în care urma prezenței ek-statice a mîinii a căzut și ea în uitare.

4. Simțul comun și facticitatea – Caracterul ne-specific al Trupului uman – mediul „universal“ interior al mediilor elementare exterioare, respectiv, mediu exterior și interior simultan, cel prin care Sufletul simte fără intermediar Lumea tocmai pentru că intermediarul extern este... intern, adică *al Lui* – face ca simțul tactil să fie investit cu singulara semnificație a unei Prezențe „universale“ în raport cu celelalte simțuri elementare specifice, un fel de facticitate cu totul ne-specifică. E motivul pentru care Stagiritul însuși vorbește de o *Prezență OP tematizată TE a tactilității în fiecare dintre celelalte simțuri elementare*.

4.1. Simțul tactil sau Ana-logonul TE al Simțului comun – Într-adevăr, arată el: „E manifest că Trupul animalului nu mai poate fi asemeni unui trup simplu, alcătuit, bunăoară, doar din foc sau doar din aer. Căci, fără simțul tactil, animalul nu poate să aibă

nici un alt simț. Tocmai de aceea, corpurile însuflețite trebuie să posede fără excepție acest simț. Toate celelalte elemente, în afară de pământul însuși, pot contribui la constituția organelor de simț, deși fiecare dintre aceste organe de simț își exercită Simțirea prin mijlocirea altcuiva, adică prin mediului însuși. Or, pipăitul se exercită, dimpotrivă, printr-un contact direct cu lucrurile și tocmai de aici îi vine și numele. Și, totuși, și celelalte organe de simț percep oarecum prin [unul și același] contact, deși diferă prin ființarea [specifică a] obiectului lor, în vreme ce singur simțul tactil se exercită prin el însuși [...] Pipăitul este, în acest fel, un fel de mijlocitor [ne-specific] pentru toate aceste diferite forme [specifice] de tactilitate, iar organul lui este capabil să diferențieze nu numai ceea ce ține de pământ ci și caldul și recele și, în general, toate celelalte, prin atingere“³³.

Prima remarcă pe care vrem să o facem cu privire la acest foarte important, credem noi, pasaj e aceea că *inter-mediarea tactilă ne-specifică a tuturor simțurilor prin chiar forma specifică de tactilitate prin care diferă ele face din simțul tactil un analogon **TE** al unității **OP** a Sensibilității, ca Una ne-diferențiată și, deci, comună tuturor simțurilor*. Iar această Sensibilitate comună, tematizată prin comunitatea simțului tactil, este, pentru Aristotel, chiar *Simțul comun*. În acest fel, se verifică faptul că Prezența ne-diferențiată **TE** a tactilității (cu valoare de ana-logon al însăși Prezenței **OP**) în toate celelalte simțuri **TE** di-ferențiate este o expresie a alternanței noastre fundamentale dintre **OP** și **TE**. Textul nostru confirmă că Prezența pipăitului e Una și aceeași, ne-diferențiată, în toate simțurile, dar, luînd în considerare obiectul existent (mereu di-ferențiat) la

care se raportează, ea diferă. Prin urmare, această modalitate **TE** sensibilă de fenomenalizare a alternanței fundamentale dintre **OP** și **TE** însuși este, repetăm, posibilă tocmai pentru că există, într-adevăr, o Tactilitate care, pe de-o parte, are o Prezență cu totul ne-diferențiată în fiecare dintre simțurile tactil diferențiate, iar, pe de altă parte, aparține chiar unuia dintre aceste simțuri, mai precis, simțului tactil. Paradoxal, ceea ce pare a fi cel mai departe-Sufletul nostru – este tematizat prin ceea ce este mai aproape – Trupul și tactilitatea lui difuză, cea care ține de Simțul comun – , adică, dacă e să ne folosim de un decalc al termenului grecesc, printr-un fel anume de kinestezie.

Există, prin urmare (așa cum am remarcat), o analogie (extremă) chiar între simțul pipăitului și simțul văzului, analogie a cărei principală semnificație e aceea de a revela natura transparentă a corpului, caracterul lui ne-specific (analog celui al diafanului). De aceea, așa cum diafanul intern inter-mediază prin diafanul extern Lumea întreagă, tot așa și Trupul *nostru*, care este (simultan) intern și extern, inter-mediază întreaga Lume. Căci, în acest context, a vedea revine la a pipăi, iar a învălui cu ochii (în câmpul vederii) toate obiectele vizibile revine la a învălui cu Trupul (în câmpul mâinilor) toate obiectele tangibile. Și așa cum obiectele vizibile devin pentru lumina care le (cu-)prinde (ca mediu) luminoase, tot așa și obiectele tangibile devin pentru corpul care le (cu-)prinde (ca mediu) corporale. Și *pentru că mediul corporal însuși este constituit din carnea propriului nostru Trup, mai urmează că obiectele tangibile constituie, la rîndu-le, carnea propriei noastre Lumi*. Carnea este, în acest fel, organ de... cunoaștere

(de unde și sensul trupesc al lui „a cunoaște“ în limba română) și, pentru că, în cazul ei, mediul exterior e chiar mediul interior și fiindcă exterior-interioritatea e tocmai limita – limita dintre Suflet și Lume – înseamnă că Organul privilegiat al cunoașterii Lumii de către Suflet este Carnea însăși. Mai mult chiar, exterior-interioritatea lui devine ana-loagă (din același punct de vedere vizibil) cu exterior – interioritatea oglinzii, care reflectă în interioritatea ei (ne-tematizată, însă, de un Suflet) întreaga exterioritate a Lumii. Toate astea îl fac pe Merleau-Ponty să vorbească nu numai despre „carnea Lumii“ ci, încă mai mult, de... „reflexia cărnii“ : „Carnea relevă de *un fenomen de oglindă*, iar oglinda însăși este extensia raportului meu cu propriul meu corp. Oglindă = realizarea unui *Bild* al lucrului, raport de tipul eu = umbra mea = realizarea unui *Wesen* (verbal), extracție a esenței lucrului, a peliculei Ființei sau a «Aparenței» sale. – A se atinge, a se vedea e totuna cu a obține prin sine însuși un extras specular. *I.e.* fisiune a aparenței și a Ființei – fisiunea care are deja loc în pipăit (dualitate a celui care atinge și a celui atins) și care, odată cu aceeași oglindă (Narcis) nu este decît o aderență încă mai profundă la Sine. *Proiectarea* vizuală a lumii în mine nu trebuie înțeleasă ca un raport intra-obiectiv de tipul lucru = trup ci ca un raport umbră = trup, comunitate a lui *Wesen* verbal și, prin urmare, ca un fenomen ce relevă de «asemănare» și de transcendență“ ³⁴.

Să mai remarcăm că analogia pe care o face Merleau-Ponty între Trup și peliculă este aproape identică cu cea operată de Aristotel între Trup și membrană... Ea reiterează aceeași semnificație **OP** a pielii, ca analogon „frontalier“ al Trupului. Trupul

însuși devine, încă o dată, modalitatea mundan-sufletească de tematizare a limitei dintre Suflet și Lume și, ca atare, a aceleia dintre Imanență și Transcendență. Misterul existenței trupesti a limitei ne-trupestului revine, așadar, la misterul în-trupării ne-trupestului. Limita Lumii își asumă analogonul trupest al ei. Căci dacă Transcendentul (Sufletul) trebuie să fie tematizat cumva în Imanent (Lume), singura Lui modalitate de a o face este aceea de a-și asuma un Trup. Sufletul intră, desigur, în Lume, dar, în calitatea lui de limită (deși trupestă), el *nu* face, totuși, *parte* din ea.

4.2. Kinestezie și Simț comun – În concluzie, caracterul primordial al simțului tactil (ne-specific) în raport cu celelalte simțuri (specifice) devine o expresie a caracterului primordial al Lumii (ne-specifice) în raport cu obiectele sale (specifice). Căci există, cum am văzut, o „carne a Lumii“, mai precis, o corporalitate mundană care tematizează (pentru noi) cu-prinderea frontierei Lumii însăși prin chiar prinderea fiecăruia dintre obiectele sale.

Khôra Lumii este receptacolul ei tocmai pentru că receptacolul însăși (cu-)prinde sensibil Lumea, la fel cum Ideile însele cu-prind inteligibil aceeași Lume. Și așa cum Trupul nostru (cu-)prinde Lumea noastră microcosmică, trebuie să mai existe un Trup al Lumii noastre macrocosmice, care tematizează, în calitatea lui de limită, pe *khôra* însăși.

Prin urmare, (cu-)prinderea tactilă a Trupului Lumii se vădește a fi simultană cu aducerea ei într-o Prezență ne-specifică. Fiindcă a pipăi este un fel anume de a tematiza Prezența (sau Absența). „A fi (sau a nu fi)“

revine, de aceea, la exercițiul unei sensibilități tactile ne-specifice care angajează o Prezență pe măsură, adică una ne-specifică. Și dacă celelalte simțuri (specifice) ne oferă o asemenea Prezență (specifică) a Lumii este tocmai pentru că există un fond comun de tactilitate în fiecare dintre ele. În mod analog, dacă, dincolo de multiplicitatea simțurilor, există, totuși, o Sensibilitate unică și, deci, comună a lor, este pentru că fondul comun al acestei Sensibilității este tocmai simțul tactil. Din acest motiv, expresia prin care denumim Sensibilitatea comună a simțurilor – „kinestezia” – are o dublă semnificație: cea ne-specifică a unui Simț comun – Sensibilitatea însăși – care relevă de Prezența Sensibilității la ea însăși, dincolo de toate simțurile specifice, și cea specifică – tactilitatea însăși – care relevă de prezența tactilității la ea însăși prin fiecare dintre simțurile specifice. *Tactilitatea devine în acest fel analogonul sensibil fizio-logic al unei Sensibilități psiho-logice.* Kinestezia Sensibilității (Simțul comun) nu însoțește oarecum „din afară” simțul tactil, după cum nici simțul tactil nu însoțește oarecum „din afară” celelalte simțuri. Sensibilitatea kinestezică e posibilă abia prin tactilitate. Auto-afectarea de ordin fizio-logic a Trupului prin (auto-)tactilitate face ca, în cele din urmă, să existe și o auto-afectare de ordin psiho-logic a Sufletului prin (auto-)percepție. De aceea: „Carnea nu se constituie ca o sumă a celui *a se pipăi* (al «senzațiilor tactile») și nici ca o sumă a senzațiilor tactile + cea a senzațiilor «kinestezice», ci este un fel de «eu pot» – Schema corporală n-ar fi o *schemă* dacă ea n-ar fi un contact *de la sine la sine* (care este, mai curînd, o *non-diferență*) (prezentare comună a unui... X)”³⁵. Fiindcă așa cum toate sînt Prezentate unui

Suflet-frontieră, toate sînt prezentate și unui Trup-frontieră. Iar această *schemă a coporalității*, care se *ek-(s)tinde* (cum am văzut) la întreaga Lume (corporală), e posibilă tocmai prin atot-prezența „de la sine la sine“ a Trupului nostru în fiecare dintre afecțiunile sale tactile. Într-adevăr, nu putem fi atinși fără să **ne simțim** atinși. În calitatea lui de Unu ne-diferențiat, Trupul însuși nu constituie, așadar, decît un analogon **TE** al lui **OP** și, ca atare, al unei scheme, adică al unei funcții. Am spune chiar mai mult: al schemei tuturor schemelor, adică al funcției tuturor funcțiilor (așa cum tactilitatea însăși este). Caracterul fizio-logic ne-specific al Trupului și, deci, calitatea lui de analogon al Sufletului psiho-logic face ca, invers, toate maladiile psiho-logice să înceapă cu dereglări ale asumării Trupului ca expresie fizio-logică ne-specifică a Sufletului însuși.

Dacă există o Sensibilitate universală – care este Simțul nostru comun psiho-logic – aceasta se întîmplă pentru că există un Trup universal, care e Trupul nostru comun fizio-logic: „Trupul meu este în cel mai înalt grad ceea ce este orice lucru, anume, *un acesta dimensional*. El este lucrul universal. Dar, în vreme ce lucrurile nu devin niște dimensiuni decît în momentul în care sînt primite într-un *cîmp*, trupul meu este chiar acest cîmp, *i.e.* un sensibil dimensional în raport cu *el însuși*, măsurînd în mod universal“³⁶. Iată de ce nu numai Omul (și Sufletul său) ci și Trupul său apropiat e măsura tuturor lucrurilor... De aceea putem noi măsura (și, nu în ultimul rînd, număra) cu Trupul nostru pentru că, pe de-o parte, Trupul însuși este o limită și, pe de altă parte, a măsura revine, cum arată Aristotel, tocmai la un fel

de a tematiza limita (sub forma ei escato-logică de capăt al începutului și de capăt al sfârșitului).

4.3. Alternanța fundamentală și *tò éskhaton aisthêtêrion* – Diferențierea sensibilă care survine prin cele cinci simțuri-atît în interiorul lor cît și între ele însele – presupune ceva unic și ne-diferențiat care să facă diferențierea. Or, acest „ceva“, deja tematizat prin intermediul Trupului (precum și al caracterului său universal), trebuie acum să primească și o expresie sensibilă ne-fizio-logică, adică una psiho-logică (deși nu mai puțin sensibilă), pentru că, în toate diferențierile, Sufletul însuși – *hê Psykhê* – e Cel care diferențiază: „Dar, de vreme ce noi înșine diferențiem albul de dulce și în același fel toate obiectele sensibile între ele, ne întrebăm prin ce anume percepem că sînt diferite? Este necesar să diferențiem prin Simțire, pentru că toate acestea sînt, cum spuneam, sensibile. Se vedește, astfel, că nu carnea constituie cel din urmă dintre organele de simț (τὸ ἔσχατον αἰ σθητήριον) fiindcă, în acest caz, cel care pipăie ar fi identic cu cel care judecă și diferențiază“³⁷. Așadar, tactilitatea fizio-logică ne-specifică (universală) a cărnii (și, deci, a Trupului) trebuie să devină o Sensibilitate psiho-logică la fel de ne-specifică. Consecvent cu rigorile specifice „diferenței de pe urmă“ – care arată că unul și același principiu este cel care diferențiază între contrarii – , Aristotel ajunge să deducă tocmai principiul (universal) al Sensibilității „de pe urmă“, cea care diferențiază (chiar și contrariile) atît între diferitele noastre simțuri cît și în interiorul fiecăruia dintre ele.

Primordialitatea aristotelică a sintezei asupra analizei se vedește și aici a fi esențială, și anume, în

același mod paradoxal, deja întâlnit. Într-adevăr, *nimeni nu poate diferenția decât singur Identicul* : „Trebuie ca tocmai Unul să afirme despre diferit, iar albul și dulcele sînt diferite. Prin urmare, Cel care o afirmă este Unul și același, fie că El cugetă sau simte. Și este manifest că nu prin organe diferite judecă El cele diferite“³⁸. De aceea, „dacă Simțul comun le percepe pe toate acestea prin ceva unitar și indivizibil, în mod evident o va face El și cu celelalte, diferite [...] Și El este cu necesitate Unu [...] Trebuie, în consecință, să existe o Unitate sensibilă a Sufletului prin care toate se percep, așa cum s-a mai spus, deși fiecare gen e perceput în mod diferit. Și, indivizibilă fiind în act, este oare Aceea [care percepe dulcele și albul] Una, iar atunci cînd, divizibilă fiind, este Ea oare diferită? Sau, dimpotrivă, așa cum se întîmplă cu lucrurile, așa și cu Sufletul? Într-adevăr, lucrul însuși este Același și Unu ca număr fie el alb, dulce sau în multe alte feluri, și anume, dacă toate aceste afecțiuni nu sînt separate, deși, după ființare, ele sînt fiecare în parte diferite (τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστω). Tot așa stau, însă, lucrurile și cu cele ale Sufletului. Simțul [comun] care le percepe pe toate este și El Același și Unu ca număr (τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῶ), dar după ființare este diferit (τῷ μέντοι εἶναι ἕτερον)“³⁹. Dacă, în fine, adăugăm la toate acestea și că „Simțul comun, care diferențiază în mod simultan, e numeric indivizibil și neseplat (ἅμα μὴ καὶ ἀριθμῶ ἀδιαιρέτον καὶ ἀχώριστον), dar, după ființare, el este separabil (τῷ εἶναι κεχωρισμένον)“⁴⁰, avem încă o probă, alături de cele de mai sus, că Simțul comun însuși reiterează (pentru a spune astfel) una și aceeași alternanță fundamentală dintre **OP** și **TE**, pe care textul aristotelic o confirmă de fiecare dată la propriu.

Tocmai capacitatea Simțului comun de a rămîne **OP** ne-diferențiat în orice fel de diferențiere **TE** face ca el să poată percepe cele compuse. Or, între cele compuse se numără – alături de mișcare, repaos, mărime, figură și loc – și timpul însuși. În privința asta, Stagiritul este foarte clar: „E necesar ca atît mărimea cît și mișcarea să fie cunoscute prin Acela prin care cunoaștem noi și timpul ca, de altfel, și Imaginația, și anume prin Simțul comun. De aceea, e manifest că îi revine Principiului Sensibilității [care e Simțul comun] cunoașterea tuturor de acest fel“⁴¹. Există, așadar, un Principiu al Sensibilității comun nu numai Sensibilității „naturale“ ci și celei „artificiale“ – Imaginația –, un Principiu care poate, abia în acest fel, să asigure dubla unitate a diferențierii: a Sensibilității și Imaginației în ele însele și, respectiv, a Sensibilității de Imaginație. Dacă există o anume Unitate **OP** a însuși procesului de diferențiere, aceasta se datorează tocmai Principiului comun al Sensibilității și Imaginației, singurul în măsură să tematizeze **TE** (adică sensibil) Unitatea **OP** a Temporalității. Pentru că, ce-i drept, majoritatea comentariilor referitoare la Simțul comun vizează tocmai speciala lui Temporalitate **OP** ne-diferențiată: „Că Simțul comun nu diferențiază în intervale de timp diferite rezultă și din următoarele. Într-adevăr, așa cum Unul și Același diferențiază binele și răul, tot așa atunci cînd se spune despre unul dintre aceștia doi că este diferit [de celălalt], același lucru se spune simultan și despre celălalt, încît Clipa (τὸ ὅτε) diferențierii nu este ea însăși accidentală. Eu pot să spun într-o clipă că ceva e diferit, dar nu și că diferitul există în chiar acea clipă. Or, ceea ce se spune mai sus revine tocmai la aceasta: că există diferit într-o clipă și că diferitul este într-o Clipă.

Amîndouă aceste afirmații sînt simultane (ᾠμα). Există, deci, un Principiu indivizibil care este într-un Timp indivizibil“⁴². (Asupra acestei Clipe a diferențierii, care are aici o valoare decizională și, deci, kairotică vom reveni mai jos.)

Am obținut cu aceasta confirmarea Identității diferențiate dintre clipă și Clipă, pe care am definit-o încă la începutul excursului nostru. Ea nu face decît se redefinească Una și Aceeași diferență ontico-ontologică sub forma diferențierii clipei de Clipă. Am putea, de aceea, adăuga că, pe de-o parte, *clipa este Identică cu Clipa*, dar că, pe de altă parte, *clipa există diferit de Clipă*. Fragmentul nostru demonstrează (în plus față de diferența ontico-ontologică a clipei și Clipei) că diferența însăși este acum o di-Ferențiere autentică fiindcă momentul *sur-venirii „Ferenței“* are valoarea primei clipe a di-Ferențierii însăși. De altfel, binecunoscutul statut **OP** al Clipei apare aici nu numai în contextul explicit al unei Sensibilității ne-generice ci și în acela definit de încă un sinonim al lui **OP** însuși – tÿ ÿte, al cărui sens determină momentul acestei *sur-venirii*. De unde obținem:

(226) **hó pote** ~ *tò hóte*.

Ocurența acestui ultim echivalent al lui **OP** are, prin urmare, o semnificație cu totul deosebită pentru că, mai întîi, ea verifică, o dată în plus, deja definitul statut cardinal (vertical) al Clipei **OP**, iar, apoi, pentru că foarte specialul sens *originant* al Clipei însăși – acela care o leagă acum, în chiar calitatea ei de **OP**, de *momentul* sau de *Clipa cardinală (verticală) a unei sur-veniri, conduce cercetările noastre spre orizontul „înalț“ al unei temporalități kairotice*.

4.4. Prezență și facticitate. Timpul Speciilor sensibile – Înainte de a trece, însă, la definirea acestei din urmă temporalități a sur-venirii, să constatăm că Simțul comun ne relevă existența unei anume temporalității **TE** cu totul *ne-diferențiate* specific, adică a unui timp **TE** care se constituie ca un perfect analogon al Timpului **OP**. Or, ceea ce pare, credem noi, chiar mai important este că o atare temporalitate nu mai constituie aici o simplă posibilitate **OP** teoretică de ordinul Intellectului ci, dimpotrivă, ea se dovedește a fi o realitate practică de ordinul Sensibilității. A presupune că există un fel de unitate **OP** a Timpului la nivelul anabatic al Intellectului este mai mult decît natural. A supune, însă, această unitate **OP** a Timpului nivelului katabatic al Sensibilități, este, pentru momentul inaugural al filosofiei antice, expresia unei performanțe de meditație cu totul de excepție. Și, trebuie spus, ea ține de geniul Stagiritului. Într-adevăr, *o atare experiență temporală cu totul ne-specifică presupune un fel de conștiință sensibilă fără nici un fel de cunoaștere intelectuală și, în consecință, ne oferă singura noastră modalitate de a tematiza, în Sensibilitate, continuitatea conștiinței, și anume, ca o realitate efectivă*. Ca de obicei, argumentele Stagiritului în favoarea unei asemenea conștiințe a continuității cu sine și la sine a Temporalității **OP** în chiar Sensibilitatea **TE** sînt simple, dar esențiale. În fapt, termenul de „con-știință” – care, ținem aici să remarcăm, nu are nici un echivalent în textul aristotelic – trebuie pus în cauză, pentru că el sugerează, încă, faptul – care relevă, în fapt, de modernitatea noastră – că nu putem fi conștienți decît cunoscînd... Psihologia contemporană propune, tocmai

de aceea, un alt termen – acela de „conștiință“. Iată, așadar, cel mai semnificativ, poate, fragment aristotelic care demonstrează identitatea dintre Simțul comun și, respectiv, ceea ce am numit deja a fi „conștiința“ (noastră sensibilă): „Unii spun despre sim-fonie că sunetele nu ajung toate simultan la ureche ci doar ni se pare nouă că se întâmplă așa, dar că, în realitate nu le percepem datorită diferențierii imperceptibile a Timpului. La fel s-ar putea spune, însă, acum și că ni se pare că vedem sau auzim ceva în mod simultan doar pentru că există un timp intermediar [imperceptibil]. Or, asta nu este deloc adevărat, fiindcă nu există un Timp imperceptibil sau unul care să ne scape, fiindcă orice Timp poate fi perceput. Astfel, atunci când (ότε) cineva se percepe pe sine sau pe altul într-un mod continuu, este imposibil ca el să nu se perceapă simultan (τότε) pe el însuși. Dacă, însă, cineva există într-un mod continuu atât de puțin încât să nu se poată percepe ca întreg (ὅλως) este clar că el nu și-ar putea da simultan seama că există în sine însuși, în ciuda faptului că ar vedea sau ar percepe pe altul. Iar dacă (s-ar) percepe, atunci nu mai poate exista nici un Timp și nici un Lucru în care sau pe care să nu-l perceapă, deși nu în sensul că vede în fiecare clipă a timpului sau că vedem orice parte a lucrului, de vreme ce există o mărime a Timpului și una a Lucrului imperceptibile datorită micimii lor. Dar, dacă cineva vede întregul și percepe într-un mod continuu Timpul, atunci el nu o face nicidecum într-o clipă“⁴³.

Să remarcăm, mai întâi, *coincidența* în Simțul comun (care, așa cum am văzut, este propriu oricărei percepții specifice) dintre *afectarea perceptivă specifică*, pe de-o parte, și *auto-afectarea apercectivă ne-specifică*, pe de altă parte, o *coincidență* pe care

Stagiritul ne-o relevă în modul cel mai *propriu* cu putință. Într-adevăr, pentru a percepe un obiect perceptibil specific trebuie să existe în prealabil un Subiect aperseptiv ne-specific. Iar aperseptivitatea Subiectului însuși nu poate ține, la rîndul ei, decît de o Sensibilitate perceptivă, la fel de ne-specifică. Or, această perceptibilitate a Subiectului ne-specific nu se poate confunda cu percepția unui obiect, căci există întotdeauna o clipă a timpului fizic și o parte a obiectului perceptibil care sînt cu totul im-perceptibile din cauza micimii lor. Asta înseamnă că Unitatea de sine (cu sine) a Subiectului în (auto-)percepția sa (de sine sau a altuia) nu mai poate fi efectul unui timp **TE** obiectiv, ci, dimpotrivă, a timpului **TE** Subiectiv, un timp a cărui continuitate e dată de continuitatea auto-afectării Subiectului însuși în orice afectare posibilă a lui. Un atare timp **TE** ne-diferențiat (și, în consecință, continuu) este, însă, tocmai analogonul Timpului **OP** și, de altfel, singura noastră *probă* că un asemenea Timp chiar *este*. Dar și invers, dacă temporalitatea Subiectului auto-afectat ar fi analoagă cu temporalitatea **TE** specifică a obiectului care (ne) afectează, atunci caracterul in-finitezimal al afectării fizice ar determina, analog, caracterul in-finitezimal al auto-afectării fizio-logice, și, într-un asemenea caz, discontinuitatea percepției obiectului s-ar repercuta asupra discontinuității aperseptiei Subiectului, care n-ar mai putea fi conștient de sine însuși. Din același motiv, am spune că, *dacă nu există o afectare perceptivă fără o auto-afectare aperseptivă, atunci nu există nici o di-ferențiere temporală fizio-logică fără o in-ferențiere temporală psiho-logică*.

Toate acestea sînt în măsură să readucă în discuție

problema Speciilor inteligibile și a celor sensibile, fie ele specifice (propriei Lucrului) sau... ne-specifice (propriei Sufletului). Astfel, dacă e să ne referim la cazul unui obiect sensibil, va trebui să constatăm (pentru început) că percepția lui nu este continuă în clipa lui fizio-logică și, la limită, nici în cea psiho-logică decât în momentul în care există un analogon **TE** al Lucrului însuși și al Clipei **OP**, adică un fel anume de lucru și clipă *ale* Subiectului **OP**, și, prin urmare, *ale* Sufletului. Continuitatea percepției obiective nu poate fi asigurată altfel (din cauza caracterului ei in-finitezimal) decât de continuitatea a percepției noastre subiective, cea care relevă de *intuiția categorială a obiectului însuși*. Există, deci, un lucru și un timp sensibile *continui în Subiect* și, la limită, o (auto-)intuiție temporală (ne-specifică pentru că ne-categorială) a Subiectului însuși, pandant analogic al timpului auto-afectării sale sensibile. Astfel, timpul special al continuității Subiectului trebuie să primească o aparență sensibilă ne-specială. Căci timpul sensibil al tuturor speciilor nu mai poate fi unul specific.

Același lucru se întâmplă (apoi) și cu obiectul perceptibil. Într-adevăr, *ce anume ar putea fi continuu în percepția unui obiect sensibil dacă nu Specia lui sensibilă, adică tocmai analogonul sensibil al Speciei inteligibile*. Intuiția noastră angajează întotdeauna o Specie inteligibilă (sau categorială, cum avea să spună Husserl), și anume, prin Specia sensibilă care o tematizează. Continuitatea percepției nu ține de *objectum* ci de... *speculum*. Sau, *continuitatea di-ferențierii sensibile a obiectului este asigurată tocmai de in-ferențierea presupusă de di-ferențierea lui imaginară prin Specia sensibilă*. Continuitatea trebuie

să fie, de altfel, un *fapt*. E, prin urmare, imposibil să nu existe un fel de *facticitate ne-diferențiată a însăși intuiției categoriale a obiectului* – obiectul universal și simțul lui comun specific – și un fel de *facticitate ne-di-ferențiată a însăși intuiției ne-categoriale a Subiectului* – Subiectul universal și Simțul lui comun ne-specific. Așa cum există un *Perfect apercetiv* – care relevă de Specia inteligibilă – , tot așa trebuie să mai existe și un *Prezent percetiv*, un *timp ne-diferențiat al speciilor sensibile*, ana-logon (sensibil) al Perfectului inteligibil, fie acesta din urmă *categoria*l – relevînd de intuiția specifică a obiectului – sau *ne-categoria*l (relevînd de intuiția ne-specifică a Subiectului).

Tocmai de aceea, facticitatea noastră psiho-logică ne-specifică nu e rezultatul unei „puneri în comun“ a diferitelor facticități psiho-logice specifice. Simțul comun este, așa cum mereu subliniază Stagiritul, Același și Unu ca număr, anume, nu în alt mod decît Trupul însuși, care re-prezintă analogonul său fizio-logic. Facticitatea specifică a Prezenței Lucrurilor pentru un unic Trup ne-specific e simultană nu numai cu facticitatea specifică a Simțurilor pentru un unic Simț comun ci și cu facticitatea Prezenței Sufletului la el însuși. Atot-Prezența Simțului comun are astfel un caracter continuu, iar facticitatea lui un caracter cotidian. Căci abia astfel Simțul celor comune este și Simțul celor cotidiene. Ceea ce avea să redescopere, peste milenii, și Heidegger: „cotidianitatea desemnează modul de a exista în care *Dasein* se găsește în «toate zilele». Desigur, «toate zilele» nu înseamnă suma «zilelor» ce i se cuvin lui *Dasein* «în timpul vieții sale» și chiar dacă expresia «toate zilele» nu are nimic de a face cu

timpul-calendar, nu e mai puțin adevărat că o asemenea determinatie temporală rămîne atașată, totuși, semnificației «cotidianului». Dar, chiar și așa, ceea ce desemnează în mod primordial cotidianitatea este un fel de *cum* al existenței, care se impune pe toată «durata vieții» lui *Dasein* “⁴⁴. Prezența cotidianului, adaugă Heidegger, este chiar „de la început și cel mai adesea”⁴⁵, ceea ce revine tocmai la expresia celor două sensuri ale lui **OP** – cel cardinal (augural), presupus de „Unu ne-diferențiat” și cel ordinal, presupus de echivalentul literal „de fiecare dată”.

5. Paronimia ne-generică a Facultăților Sufletului – Dacă facticitatea Prezenței obiectului pentru Simțul comun se întemeiază pe (coincide cu) facticitatea Perfectă a auto-afectării Subiectului (prin propriul lui Trup), atunci această simultaneitate nu mai lasă loc nici unui Subiect subzistent, menit să „reflecteze” asupra afectelor sale. Fiindcă el însuși (și propriul lui Trup) nu se poate auto-afecta decît atîta timp cît Sensibilitatea însăși este afectată. De aceea, Merleau-Ponty avea să concludă că: „De-dublarea aproape «reflexivă» sau reflexivitatea trupului, împrejurarea că el se pipăie pipăind [...] nu constă în a surprinde o activitate de legătură în spatele a ceea ce deja legat, adică în faptul de a se instala în această activitate constituantă; percepția de sine (sentimentul de sine, cum spunea Hegel) sau percepția percepției nu convertește ceea ce ea sesizează în obiect și nici nu coincide cu o sursă constituantă a percepției: de fapt, eu nu reușesc să mă pipăi pipăindu-mă [...], iar experiența pe care o am despre mine ca cel care percepe nu trece dincolo de un fel de *iminență* – ea se

termină în invizibil; doar că acest invizibilul este invizibilul *ei*, *i.e.* inversul percepției *sale* speculare și al viziunii concrete pe care o am eu despre trupul meu în oglindă. Așadar, percepția de sine este încă o percepție, *i.e.* ea îmi procură doar un *Nicht Urpräsentierbar* (adică un non-vizibil, care sînt eu însumi), dar mi-l dă, totuși, datorită unui *Urpräsentierbar* (aparența mea tactilă sau vizuală) în transparență (*i.e.* ca latență) – Invizibilitatea mea nu ține pentru mine de faptul că aș fi un fel de spirit, o «conștiință», o spiritualitate *pozitive*, o existență conștientă (*i.e.* ca o pură *apariție*), ea ține doar de aceea că eu sînt cel care 1) are o lume vizibilă, *i.e.* un trup dimensional și participabil 2) *i.e.* un trup vizibil pentru el însuși 3) și, deci, în cele din urmă, o prezență la sine care este o absență de sine“⁴⁶.

5.1. (De) Ne-atinsul Suflet sau Despre abis – Cel mai frecvent handicap intelectual al celor care se apropie de rigorile unei abordări fenomenologice este acela legat de *confuzia dintre aparență și fenomen*. Și, trebuie spus, confuzia e cu atît mai mare cu cît ne apropiem de limita diferenței maxime dintre cel care nu poate fi nici aparență, nici fenomen – Sufletul – și cel care poate fi și aparență și fenomen – Trupul. Pentru că, din chiar felul în care vom defini natura – aparență sau fenomenală – a Trupului, vom putea defini și natura non-aparență sau non-fenomenală a Sufletului. Or, așa cum credem a fi demonstrat deja (pe baza textelor lui Aristotel, desigur), Trupul însuși nu poate fi niciodată definit ca „aparență“ a Sufletului pentru simplul motiv că el este, mai întîi, doar *limita* lui. Iar limita este tocmai in-aparentul. Dacă Trupul nostru are, totuși, aparența unei subzistențe (care e chemată să tematizeze

non-subzistența limitei dintre Suflet și Lume) faptul nu trebuie să ne inducă în eroare. Subzistența corporală a Trupului nu trebuie nicidecum re-proiectată sub forma unei subzistențe in-corporale a... Sufletului. Pentru Aristotel, subzistența corporală a Trupului are ca pandant non-subzistența in-corporală a Sufletului. Dacă trebuie, totuși, să vorbim despre o anume aparență, atunci ar trebui, mai degrabă, să spunem că abia Lumea constituie aparența Sufletului, și anume, *nu direct*, ci ca aparență în raport cu „propriul” lui Trup. Într-adevăr, Lumea nu poate *apare* unui Suflet ci doar unui Trup.

În genere, aparența presupune mereu ceva care stă „dincolo” (sau, în acest caz, „dincoace”) de ea, un fel de esență subzistentă, de care Stagiritul s-a ferit cu consecvență. Or, aparența Lumii nu se referă la un Suflet – căci el nu poate fi un fel de subzistență care „constată” – ci la analogonul lui lumesc, care, deși subzistent, este menit să tematizeze, totuși, o limită non-subzistentă. Despre această distincție capitală între aparență și fenomen vorbește Heidegger în introducerea la ***Ființă și Timp***: „dacă vom concepe [aparența] ca pe ceva ce izvorește din non-manifest și care iradiază în așa fel încât non-manifestul însuși să fie gândit în mod esențial ca ceva care nu a fost *niciodată* manifest – atunci apariția înseamnă același lucru cu o producere și este un produs care nu constituie niciodată ființa proprie a producătorului: aceasta revine la o apariție, anume, în sensul de «simplă apariție». Desigur, anunțarea astfel produsă se arată în ea însăși în așa fel încât, în calitatea sa de iradiere a celui pe care tocmai îl anunță, ea voalează în mod constant tocmai pe acesta din urmă, în el însuși. Dar non-manifestul voalat nu este, la rîndul lui, o aparență”⁴⁷.

Dacă Sufletul ar fi o subzistență, atunci Trupul ar fi aparența lui. Dar pentru că Trupul ține, cum am văzut, de fenomenologia limitei subzistentului, urmează că Sufletul e chiar „dincolo“ de frontiera oricărei subzistențe. Altfel spus, Trupul nu este o apariție (una „inferioară“) a Sufletului tocmai pentru că Sufletului însuși ar trebui să fie atunci, la rîndu-i, o apariție (una „superioară“). Ceea ce stă „în spatele“ fenomenelor nu mai poate fi un „simplu“ fenomen. Expresia „în spatele fenomenelor“ crează o realitate care nu există *ca fapt*. Această „realitate“ care nu există (dar, cum am văzut, este) relevă, pentru Aristotel, de *natura* Sufletului.

5.1.1. Sufletul ne-mișcat. Deconstrucția Subiectului subzistent – Există, din păcate, nu puține confuzii în privința felului în care a fost înțeleasă doctrina aristotelică despre Suflet. Principala lor sursă pare a fi, în opinia noastră, celebra definiție din *Despre suflet*, care face din Suflet „entelehia Trupului“. Într-adevăr, dacă Sufletul este o entelehie înseamnă că el are o mișcare, iar, dacă Sufletul se mișcă, înseamnă că el are o subzistență. În această privință, însă, Stagiritul a fost foarte clar: *Sufletul nu este o subzistență pentru că el nu are nici o mișcare*. Se vedește, astfel, acum că teza privitoare la legătura dintre mișcare și Suflet (aproape generală printre comentatori) reprezintă o consecință directă a felului în care a fost interpretată în acest caz entelehia. Fiindcă, ce-i drept, raportul dintre Suflet și entelehie poate avea două sensuri: cel ordinal – Sufletul este entelehia însăși și, ca atare, poate fi mereu mișcat (dacă nu este cumva chiar mișcarea) – , respectiv, cel cardinal – Sufletul este în entelehie doar *télos*-ul acesteia și, ca atare, el rămîne mereu ne-mișcat. Atunci

cînd Aristotel își propune să vorbească despre Suflet, el începe (deloc întîmplător) prin a preciza tocmai ceea ce este... mișcarea: „Trebuie, așadar, să cercetăm, înainte de toate, ce anume este mișcarea. Pentru că nu e doar fals că esența Sufletului constituie, cum zic unii, auto-mișcarea sau că se constituie ca un fel de potență de a mișca. Pentru că tocmai aceasta e imposibil, anume, ca, Unu fiind, Sufletului însuși să-i aparțină mișcarea“⁴⁸.

Pentru a putea defini mai bine „raportul“ dintre Suflet și entelehie, Aristotel ține să reia diferența (care devine, în acest context, fundamentală) dintre mișcările im-perfecte și actele perfecte : „Într-adevăr, am spus deja că nu este deloc necesar ca motorul să se miște el însuși. Orice mișcare poate fi, în fapt, de două feluri: prin altul și prin sine însuși. Și spun că este mișcare prin altul cea a lucrurilor care se mișcă doar pentru că sînt în ceva care se mișcă, precum corăbierii, fiindcă ei se mișcă odată cu corabia. Prin urmare, în vreme ce aceasta din urmă are o mișcare prin sine însăși, ceilalți, în schimb, se mișcă doar ca fiind în ea. Și este evident că așa se întîmplă cu membrele Trupului căci o asemenea mișcare este și mersul picioarelor, cum se întîmplă la oameni. Dar, cîtă vreme (τότε) sînt pe corabie, mersul însuși nu le revine corăbierilor“⁴⁹. Problema noastră revine, așadar, la a cerceta dacă Sufletul se mișcă pe sine însuși sau este mișcat. Or, ceea ce face Aristotel în întreg capitolul **3** al primei cărți din *Despre suflet* este să respingă tocmai această legătură dintre Suflet și cele două tipuri de mișcare. În această privință, „analogiile“ de mai sus dintre Suflet și corăbier, și, respectiv, Trup și corabie – suspendate, practic, de Stagirit – sînt sugestive pentru că ele ne interzic, practic, să le urmăm.

Astfel, Sufletul nu se mișcă în Trup precum corăbierul în corabie și, în genere, el nu are niciodată aparența subzistentă a unui corăbier anume. Mai exact: *mișcărilor Trupului nu re-produc mișcărilor Sufletului* tocmai pentru că Sufletul însuși nu produce „în“ el însuși mișcări: „Dacă acceptăm că Sufletul mișcă [în calitate de ceva subzistent] Trupul s-ar putea spune pe drept cuvânt [prin inducție] și că mișcărilor Sufletului sînt aidoma celor ale Trupului. Și dacă vom accepta și aceasta, atunci va fi adevărat și inversul, și anume, că mișcărilor Trupului sînt aidoma celor ale Sufletului. Dar Trupul se mișcă prin transport, de unde ar urma că și Sufletul s-ar putea mișca așa cum o face Trupul său, fie în întregul lui fie doar în parte. Iar dacă această mișcare are loc, atunci Sufletul ar putea să iasă din Trup și apoi să intre în el“⁵⁰.

În consecință, Sufletul însuși nu relevă de o mișcare im-perfectă ci de un act perfect. Și el nu ține de efectele mișcătoare ale actului ci tocmai de *cauza ne-mișcată* al lui. Căci *Principiul tuturor actualizărilor este mereu... in-actual*. Iar dacă simțul comun al propriei kinestezii a Sufletului coincide cu un fel de auto-afectare, acesta nu înseamnă nicidecum că Sufletul însuși ar putea fi, cumva, afectat. Cel afectat este întotdeauna doar Trupul. (Atunci cînd sîntem emoționați, Sufletul nu „doare“ într-un mod direct, ci într-unul in-direct, deși concomitent, și anume, prin intermediul inimii, a stomacului etc. etc.) de aceea, auto-afectarea Sufletului prin intermediul Trupului este, la propriu (și în cele din urmă), doar o afectare a Trupului. Mai precis încă, auto-afectarea re-prezintă un analogon cinetic prin care Sufletul însuși se relevă, de fapt, a fi in-afectabil și ne-cinetic. Pentru că, *asa cum cunoaștem pe cele eterne*

prin cele temporale, tot așa cunoaștem și pe cele ne-mișcate prin cele mișcate. De aceea, sensul cardinal (spiritual) al mai sus pomenitei auto-afectări – în-afectarea însăși – nu are nimic de-a face cu sens ei ordinal (corporal) – afectarea de sine – , care înseamnă doar o *afectare circulară*. Sau, altfel spus, *afectarea circulară*, adică *auto-afectarea corporală*, e doar *analogonul în-afectării spirituale*. Actul (perfect al) Sufletului nu mai are nici un intermediar care să se interpună între Suflet și intermediarul lui universal, care e propriul său Trup. *Actualizarea Sufletului ne-mișcat coincide chiar cu mișcarea Trupului său.* Nu Sufletul se mișcă prin el însuși ci Trupul pare că se mișcă pe el însuși, și anume, pentru că el este mișcat prin ceva... ne-mișcat.

Concluzia Stagiritului e valabilă pentru toate mișcările circulare analoage – *fie ele sensibile sau inteligibile*. Dintr-un atare punct de vedere, toate (auto-)afecțiunile psiho-logice ale Sufletului sînt, la rîndul lor (și în cele din urmă), doar niște afecțiuni trupești: „Pare că Sufletul se întristează sau se bucură, îndrăznește sau se teme, se mînie sau percepe și discerne. Toate acestea sînt doar în mod aparent niște mișcări și, numai în această calitate [aparentă], ele ne fac să credem că Sufletul însuși s-ar mișca, s-ar bucura sau ar gîndi. O asemenea concluzie nu se impune, însă, deloc“⁵¹. Într-adevăr, toate stările „sufletești“ nu sînt ale Sufletului ci ele se constituie ca efecte ale unor mișcări care pornesc de la Sufletul ne-mișcat. De aceea și pot fi ele *localizate* (adică proiectate corporal) fie în stomac, fie în inimă etc. etc. A afirma, astfel, că Sufletul e cel care se mînie e ca și cum ai spune că Sufletul e cel care construiește sau țese și nu doar analogonul lui – Trupul.

Fiindcă noi construim sau țesem nu pentru că am și construit sau am și țesut deja cu Sufletul (în Suflet) ci pentru că toate aceste mișcări „ajung câteodată la el, altelei pornesc de la el“⁵². Și la fel se întâmplă și cu cele inteligibile, fiindcă mulți dintre cei vechi (inclusiv Platon) credeau că Sufletul gîndește cele inteligibile printr-un fel de mișcări circulare: „Gîndirea, [spuneau ei], este mișcarea Intelectului așa cum rotirea este mișcarea cercului. Or, dacă gîndirea este o mișcare circulară ar urma [după ei] că Intelectul reprezintă tocmai cercul a cărui mișcare circulară este gîndirea“⁵³. *Demonstrația*, de pildă, care pare a fi o expresie a „mișcări“ gîndirii, nu reprezintă deloc o mișcare circulară – ceea ce ar reveni, de fapt, la un cerc vicios – fiindcă, în acest caz, concluziile demonstrației ar coincide, la sfîrșitul „mișcării“ însăși, tocmai cu principiile ei... Și demonstrația nu e nici repaosul a ceva subzistent – precum cercul – ci doar o pură posibilitate (a repaosului însuși). Intelecția nu este mișcarea (im-perfectă a) Intelectului ci doar actualizarea lui (perfectă). Iar între Intelect și, respectiv, actul intelectual nu mai există, așa cum am demonstrat deja, nici un fel de timp intermediar și, în consecință, nici timp pentru vreo mișcare „intelectuală“.

5.1.2. Sufletul ca Prim Motor – Să revenim, așadar, la nivelul cel mai de jos al tematizării Sufletului, acela al corporalității, adică acolo unde diferențierile sînt cele mai evidente. Am văzut mai sus în ce fel Trupul este mediul unei auto-afectări de sine. Într-adevăr el singur se poate pipăi pe sine însuși. Și, totuși, această (auto-)atingere de sine a Trupului constituie doar un analogon al Sufletului fiindcă, în însăși această auto-afectare, doar Trupul iar nu Sufletul este cel care (se) atinge. În acest fel atingerea circulară a Unuia și

Aceluiași ca un „ce“ subzistent, cum este Trupul tangibil, constituie doar modalitatea corporală de tematizare a Sufletului, care este *in-tangibil*. Sau: pentru că auto-afectarea Trupului reprezintă doar modalitatea coporală de tematizare a limitei Lumii, nu înseamnă că limita însăși ar avea, la rîndul ei, un caracter corporal. Or, pentru că cel care învăluie Lumea este tocmai Sufletul, urmează că Sufletul însuși este, ca limită, in-tangibil și nu mai poate avea vreo subzistență. Așadar, Principiul întoarcerii în sine (în cerc) a tactilității nu mai relevă de tactilitate, după cum Principiul întoarcerii în sine (în cerc) a corporalității nu mai relevă de corporalitate. Posibilitatea ca cel care atinge – Trupul – să fie cel atins – Trupul – nu rezidă în Trupul însuși și nici în atins ci în Ne-trup și în ne-atins: „Aceasta nu vrea să spună că [cel care atins și cel atins] coincid «în spirit» sau la nivelul «conștiinței». Trebuie să existe altceva decît trupul pentru ca joncțiunea să se facă: ea se face în (de) *neatinsul* însuși. El este cel pe care nu-l voi atinge niciodată. Dar cel pe care nu-l voi atinge niciodată nu atinge nici el vreodată, căci nu există nici un privilegiu al unuia în raport cu celălalt, și, prin urmare, nu *conștiința* este cea de neatins.- «Conștiința» ar fi în acest caz ceva de ordin pozitiv astfel că, odată ce ea ar reîncepe să existe și dualitatea dintre cel care reflectă și cel reflectat, ca și aceea dintre cel care atinge și cel atins. Intangibilul nu este un tangibil inaccesibil, – inconștient, și nu este o reprezentare inaccesibilă. Negativul nu este aici *un pozitiv care este undeva aiurea* (un transcendent). – El este un adevărat negativ *i.e.* o *Unverborgenheit* a lui *Verborgenheit* [...] Negativitatea care locuiește pipăitul (și pe care nu trebuie deloc s-o minimizez pentru că ea este aceea care face ca trupul meu să nu fie empiric și

să aibă o semnificație ontologică), de neatinsul atingerii, invizibilul vederii sau inconștientul conștiinței (adică *punctum caecum* central al ei, această cecitate care face conștiința, i.e. sesizarea indirectă și răsturnată a tuturor lucrurilor) este *de cealaltă parte* sau, încă, *inversul* (sau cealaltă dimensionalitate) a Ființei sensibile⁵⁴. Și așa cum reducția fenomenologică nu trebuie să ne conducă spre un nou fenomen tot așa „progresul interogației spre *centru* nu e o mișcare a condiționatului spre condiție, a celui fundat spre *Grund*: pretinsul *Grund* e un *Abgrund* “⁵⁵. Suflul nu se găsește undeva în „stră-fundul“ Trupului pentru că fundamentarea lui nu mai ține de nici un fundament. Sau: *pre-tinsul fundament este un de ne-a-tins abis*, adică o eliberare de fundament.

Nu e deloc întâmplător că singura analogie pe care o practică Stagiritul pentru a vorbi despre Primul Motor angajează, din nou, tocmai acest in-tangibil al tangibilității. Revenim, astfel (încă o dată), la acel straniu tip de relație cu „un singur termen,, pe care l-am analizat mai sus, relație care îl scandalizase pe J. Vuillemin. Căci aici, ca și acolo, Primul Motor – care este, dar nu există ca un termen – atinge ceea ce pune în mișcare – și care există doar ca termen – , fără, însă, ca el însuși să fie atins de acesta. Și, invers, pentru a ilustra felul în care mișcă Primul Motor, Aristotel se folosește tocmai de analogia cu mișcările sufletești, cea ce ține să remarce și Brague: „spunem că supărarea pe care ne-o face cineva ne atinge, deși noi nu îl atingem deloc. Sîntem aici în sfera mișcărilor emoționale [...] pentru că e vorba despre o mișcare «mișcătoare». Primul Motor este astfel în raport cu lumea asemenea

unei mâini“⁵⁶. Or, trebuie, totuși, să adăugăm că această Mână pro-vidențială e, tocmai din acest motiv, in-vizibilă, adică de ne-atins, și, deci, *însuși ne-atinsul care atinge*. Putem fi „mișcați“ fără să fim mișcați. Putem să com-pătimim prin auto-afectare fără să pătimim prin afectare. Tematizarea Sufletului Celuilalt nu e posibilă decît com-pătimind cu propria lui patimă. E o manieră de a ne tematiza pe noi înșine ca Suflet. *Inter-subiectivitatea* nu are nimic de-a face cu publicitatea dintre două Euri subzistente. Primul Motor ne-mișcat, care este Sufletul fiecăruia, nu poate comunica decît prin mișcări analoage, menite să tematizeze Sufletul însuși. Fiindcă, deși nu putem atinge Sufletul Celuilalt cu Trupul, îl putem, totuși, „atinge“ și, deci, „mișca“ prin chiar mișcările Trupului. Tematizarea Celuilalt e, astfel, un fel de cunoaștere paro-nimă – și nicidecum ano-nimă – prin auto-afectare, adică o cunoaștere prin analogon, și (încă), în calitatea ei proprie de auto-afectare (în mod simultan), o auto-cunoaștere a propriului meu Suflet: „Lucrurile nu se petrec ca și cum trupul care se află «acolo» în sfera mea primordială ar rămîne separat de trupul celuilalt, ca și cum el ar fi un gen de indice al propriului sau *analogon* (într-o motivație evident inimaginabilă), ca și cum natura mea primordială și cea prezentată a celuilalt, așadar *ego*-ul meu concret și *ego*-ul celuilalt, ar rămîne apoi separate în desfășurarea asocierii și a prezentării. Mai curînd, acest corp natural situat «acolo» în sfera mea primordială prezintă pe celălalt eu în interiorul naturii mele primordiale, grație asocierii prin cuplare cu trupul meu și cu eul psiho-fizic activ în el. În acest caz, el prezintă mai întîi în mod direct activitatea celuilalt eu în acest corp situat «acolo» și, mai apoi, în mod indirect, acțiunea

lui asupra naturii fenomenale pe care o percepe, asupra aceleiași naturi căreia îi aparține acest corp situat «acolo» și care este natura mea primordială. Ea este aceeași natură, numai că apare în modul lui «ca și cum m-aș afla acolo în locul celui alt trup»⁵⁷. Iată, pe scurt, care este diferența dintre inter-subiectivitate și publicitate (sau orice altă formă de „teorie a comunicării”).

În consecință, tocmai pentru că Sufletului Celuilalt este de ne-atins, *Eu însumi trebuie să pățimesc în propria mea carne, printr-un fel de act de re-Memorare ana-logică, ceea ce El pățește în propria lui carne*. Pentru că descoperirea Celuilalt începe cu asumarea Trupului său oarecum în propriul meu Trup. E, și în acest caz, un fel „auto-afectare” a *Ego*-ului printr-un *Alter-Ego*, deja „afectat”. Căci dacă, așa cum am văzut, carnea mea reprezintă analogonul unui corp universal, urmează că ea poate „primi”, prin analogie, și „carnea” Celuilalt. În acest fel, însă, Originea Imemorială a analogiei poate fi tematizată ca fiind Una și Aceeași, atât în Mine cât și în El, fiindcă, așa cum Trupul meu e un corp universal, tot așa și Sufletul meu trebuie să fie unul la fel de universal. Abia prin asumarea de către Eu a Trupul unui Tu, Eu și Tu devin posibili în sfera primordială a lui El, sferă a analogiilor posibile dintre Eu și Tu. Memoria lui Tu nu relevă de re-memorarea lui Eu ci de Imemorialul lui El. Asumarea de către Eu a unei *stasis* proprii lui Tu nu se mai rezumă, astfel, la repetarea aceleiași *stasis* în Eu pentru că re-memorarea angajează aici Imemorialul, adică o *ana-stasis* sur-venită printr-o *para-stasis*. *Filiația lui Eu și a lui Tu nu are sens în afara Paternității lui El*.

5.2. Analogia completă a Sufletului. A

unsprezecea ocurență inedită a lui *hó pote* (OP) – Putem acum trage concluziile prealabile ale excursului nostru, care se apropie de final. Cum am mai remarcat, arhitectonica lui are două mișcări. Prima dintre acestea este ascendentă, de la omonimia *specifică* a timpului și eternității trecît prin sinonimia *specifică* a lor și sfîrșind cu paronimia la fel de *specifică* dintre acestea din urmă două. Toate aceste relații au vizat în esență Macrocosmosul. Or, la capătul acestei mișcări ascendente, am descoperit două lucruri: mai întîi, că există o analogie a omonimiei, sinonimiei și paronimiei care face ca niciuna dintre ele să nu funcționeze în mod separat – ceea ce a atras după sine cuplarea facultăților Sufletului, Intelectul și Sensibilitatea, în însuși modul de funcționare al raportului dintre timp și eternitate – , iar apoi, că paronimia însăși instituie un anume „tip” de realitate cu totul *ne-specifică* – pe care am putut-o identifica a fi Sufletul însuși – al cărei statut este direct responsabil de semnificația *ne-generică* a lui **OP**. Or, odată ajunși aici, a trebuit să definim cea de-a doua mișcare a lucrării noastre, cea descendentă, în măsură să demonstreze tocmai felul în care paronimia *ne-specifică* a timpului și eternității poate fi completată printr-o sinonimie *ne-specifică* a lor și, respectiv, cu o omonimie nu mai puțin *ne-specifică* a acestora din urmă două. Toate aceste relații au vizat în esență Microcosmosul.

Prin urmare, după ce am determinat *ne-genericitatea* paronimică a Sufletului precum și *ne-genericitatea* (corelativă) a Intelectului și Sensibilității, putem acum stabili *analogia ne-generică a facultăților Sufletului* :

Am văzut, deja, că orice experiență a Sensibilității are loc în Suflet pentru că, reamintim, vederea, de pildă, nu are loc în ochi ci în Sufletul care vede (prin ei) ⁵⁸. În mod analog, orice experiență a Intellectului are, de asemenea, loc în Suflet pentru că, reamintim, cel care judecă e tot Sufletul. De aceea, ar trebui să existe, la limită, chiar în privința Intellectului Activ un fel de Suflet menit să-l învăluie (posibilitate care rămîne destul de neclară la Aristotel): „În ce privește Intellectul, el se ivește înlăuntrul Sufletului ca un fel de esență. Și e incoruptibil“ ⁵⁹. Aceasta ar înseamna că, „alături“ de Sufletul apercptiv, care constituie „obiectul“ tratatului ***Despre suflet***, ar trebui să mai existe un Suflet (pentru a spune astfel) transcendental, singurul în măsură să învăluie Intellectul Activ. Faptul că, în ciuda „deducției“ Intellectului Activ din Sufletul transcendental, Aristotel se mărginește, totuși, să se limiteze la cercetarea Sufletului apercptiv – pe care, de altfel, îl și definește (corect) ca fiind o Specie (iar nu Genul însuși) – este, cum am mai remarcat o expresie tipică pentru filosofia antică-greacă și elenistică – , în care Intellectul – Principiul (de genul) masculin – avea o demnitate mai mare decît Sufletul – Principiu (de genul) feminin. De aici și pînă la prefigurarea raportului dintre *animus* și *anima*, tema predilectă a filosofiei medievale, expresie a însăși mutației ontologice inter-venite *între timp* la granița dintre Evul de Început și Evul de Mijloc sau, altfel spus, a celei sur-venite după Hristos, avea să să

scurgă tocmai timpul... inter-mediare. Păstrându-ne în stricta filiație a filosofiei grecești, pare că primele semne ale noului Ev apar odată cu Plotin, care folosește pentru prima oară un termen pe care l-am putea traduce astăzi prin „conștiință“, anume, παρακολούθησις, adică tocmai paronimul aceluia cu care am început excursul nostru-ἀκολούθησις⁶⁰. Căutarea sensului special al însoțirii Trupului de către Suflet s-a transformat curînd dintr-un examen al grecescului παρά într-unul al latinescului *con*, deși întrebarea fundamentală – care e valoarea ontologică a acestor din urmă două pre-pozitii? – va rămîne, în continuare, ecoul aceleiași alternanțe (simultaneități) fundamentale dintre **OP** (Suflet) și **TE** (Trup). Fiindcă, se întreabă la rîndul lui Stagiritul: „Piere, oare, de fiecare dată (τῇ δὲ ποτε) [ființa Sufletului] odată (ἅμα) cu însăși ființarea cărnii (τῷ σαρκὶ εἶναι)?“⁶¹. Iată, așadar, felul în care alternanța fundamentală (sub forma ei simultană) pune în discuție nu numai raportul macrocosmic dintre timp și eternitate ci și pe acela microcosmic dintre Trup și Suflet. Pe de-o parte, Sufletul este **OP** Unul și Același ne-diferențiat, dar, pe de altă parte, după ființarea lui **TE** trupească, el este mereu diferit. Prin urmare, a defini statutul lui **OP** revine la a defini eternitatea Sufletului și, implicit, temporalitatea Trupului.

Că Sufletului îi este proprie natura Unică și ne-diferențiată a lui **OP** rezultă, de altfel, și din pasajul ultimei ocurențe a lui **OP** (care nu figurează în ***Index Aristotelicum*** și pe care o redăm, pentru a folosi o expresie ale cărei ghilimele nu exclud auto-ironia, în „premieră absolută“). Ea pune, de fapt, tocmai problema raportului dintre Multiplicitatea facultăților cunoașterii,

pe de-o parte, și Unitatea Sufletului, pe de alta: „Să ne întrebăm acum cine este de fiecare dată (τί ποτ' ἐστὶ) Cel care le unifică (ἐνοποιῶν) pe toate astea. Căci elementele se vădesc a fi doar de ordinul materiei. Tocmai de aceea, Cel care le unifică de fiecare dată e (τὸ συνεχὲς ὃ τί ποτ' ἐστὶν) singurul cu adevărat important. Într-adevăr, e imposibil să existe ceva mai puternic și mai stăpîn decît Sufletul însuși“⁶². Stabilirea statutului dominant al Sufletului în raport cu părțile sale con-stitutive – inclusiv cu Trupul său (con-stituit ca propria sa actualizare) – aduce în discuție consecințele care decurg în privința *raportului dintre timpul Trupului și eternitatea Sufletului* însuși, în contextul (deja stabilit) al naturii de Prim Motor a acestuia din urmă. Fiindcă, dincolo de raportul mai mult sau mai puțin exterior dintre timp și eternitate (în cadrul acelorași trei binecunoscute trepte ale omonimiei, sinonimiei și paronimiei, fie ele generice sau ne-generice), se vedește acum că timpul Trupului – în calitatea lui de limită comună a Sufletului și a Lumii, de pliu ontic-onto-logic al lor și, deci, de ana-logon lumesc al Sufletului – trebuie să poată determina un *alt fel de clipă* – și anume, în calitatea ei de limită comună a timpului și eternității, de pliu ontico-onto-logic al lor și de ana-logon temporal lumesc al eternității Sufletului. Ar fi vorba despre *clipa auto-afectării prin timpul Trupului a eternității Sufletului*, o clipă a sur-venirii Sufletului însuși în Lume, situată într-un fel anume de „ne-unde“, la mijloc, între Suflet și Lume, dar în-carnată în Trup. O asemenea clipă relevă pentru Aristotel tocmai de *kairós*.

6. Timpul kairotic – Deși simbolul timpului este clipa, definiția clasică a temporalității (din **Fizica**) nu

conține nici o mențiune expresă la acest termen consacrat. Ea angajează, dimpotrivă, doar anterior-posteriorul (aflat, la rîndu-i, în mișcare). Explicația acestei opțiuni terminologice revine la faptul că Stagiritul intenționa să sublinieze caracterul cu totul fluent al temporalizării (și, deci, al actualizării), caracter pe care clipa l-ar fi putut oculta prin aparența ei „substanțială“. În acest context, departe de a fi o „subzistență“, clipa e, de fapt, o *limită*, mai precis, o limită mobilă, care nu poate fi nicicînd comparată cu „punctualitatea punctului“ (datorită naturii sale statice și oarecum și aparent „substanțiale“). Astfel, tematizarea prin diferențiere a Timpului își găsește, în modul cel mai natural, expresia chiar în diferențierea pe care anterior-posteriorul o indică de astă dată în mod expres, fapt care explică, în opinia noastră, ocurența (aproape) obsesivă a acestei sintagme în context.

6.1. Prezentul apostatic – Prin urmare, diferențierea Timpului **OP**, și, prin urmare, a eternității determină, într-un mod simultan, un fel de „*ecart*“ al Timpului (eternității) în raport cu timpul, un *interval exprimabil chiar în termenii timpului* care, deși face (abia astfel) posibilă tematizarea eternității, revine la un fel de *apostază TE a anterior-posteriorului în raport cu clipa*: „anteriorul e în Timp, pentru că anteriorul și posteriorul se spun prin apostază în raport cu clipa (κατὰ πρὸς τὸ vῶν ἀπόστασιν). Iar clipa este frontiera (ὄρος) trecutului și viitorului. Astfel, de vreme ce clipele sînt în Timp și anteriorul și posteriorul sînt, de asemenea, în Timp, urmează că, acolo unde există clipă, acolo există și o apostază în raport cu clipa (ἡ τοῦ vῶν ἀπόστασις)“⁶³. Este,

creдем noi, evident că sensul asumat (în acest context) de termenul „clipă“ (termen al cărui număr este întotdeauna nu numai relativ ci și singular) nu mai are nimic de-a face cu multiplicitatea clipelor **TE**, căci, într-adevăr, timpul însuși poate fi cu adevărat **TE** doar dacă este deja diferențiat ca anterior și, respectiv, posterior, adică numai în calitatea lui de Multiplu și, deci, de *Pluralitate a clipelor*. Or, aici se vorbește de clipă doar în calitatea ei (unică) de a fi o *limită* veșnic reiterată între trecut și viitor. Asupra stranietății acestei din urmă clipe singulare vom mai reveni. Să reținem acum, că *tematizarea eternității prin diferențiere temporală coincide cu apostaza noastră temporală față de eternitatea însăși*. Dacă toate astea țin de diferența dintre Timpul **OP** și timpul **TE** și dacă, apoi, clipa noastră singulară diferă ea însăși de clipele **TE** – semnificate prin anterior și posterior – urmează că *apostaza față de această clipă singulară este un analogon în raport cu apostaza timpului TE față de Timpul OP*. De unde rezultă relațiile:

(227) *pròs hó pote ~ pròs tò nÿn,*

(228) *tò próteron kai tò hýsteron ~ hē apóstasis.*

Sîntem, în consecință și de regulă, niște „apostați“ în raport cu propriul nostru prezent singular și, ca atare, niște „apostați“ în raport cu noi înșine. Atenția noastră e mai curînd în trecut și în viitor – adică în antero-posterior – decît în prezent. Altfel spus, atenția însăși nu relevă de un punct „con-centrat“ (cardinal) ci de un interval „des-centrat“ (ordinal). Mai precis încă și

cum am remarcat, succesiunea timpului nu are loc într-un interval (într-unul pre-existent, de pildă) ci coincide chiar cu intervalul. Sau: succesiunea *crează* intervalul. Or, ceea ce ignorăm uneori noi e faptul că acest caracter singular al clipei apostazei nu mai poate ține de diferențiere și, deci, de orizontalitate, de vreme ce el vizează un moment inaugural (ca acela al creației). Prizonieri unei perspective strict orizontale, vom fi, astfel, tentați să confundăm singularitatea clipei inaugurale (în raport cu care definim tocmai apostaza noastră) cu orizontalitatea „singulară“ a unei clipe... fluente. În consecință, vom mai crede că ne putem regăsi din chiar această apostază (față de eternitate și față de noi înșine) abia „după“ ce vom fi „oprit“ fluența clipelor orizontale. De aceea, poate, *nunc stans* este pentru noi și cel mai adesea, (doar) un fel de *nunc fluens* care... stă.

Această viziune strict orizontală asupra singularității ignoră, însă, cu totul mai sus pomenita diferență ontico – ontologică dintre Unu și Multiplu, fiindcă singularitatea clipei inaugurale e redusă, în cele din urmă, (doar) la caracterul aleatoriu al unui simplu *act de alegere*, act care vizează „una“ dintre clipele... multiple. Unicitatea clipei inaugurale nu se reduce, însă, la caracterul ei „exemplar“. Pentru că, în acest caz, diferența dintre timp și eternitate s-ar reduce la contrariul ei, adică la o *in-diferență ontico-ontologică*. Dacă lucrurile ar sta așa, ar urma că diferențierea Timpului ca anterior-posterior este cea care împiedică accesul nostru la clipă, mai exact, la clipa cea unică, despre care Stagiritul spune că e exceptată de la mișcare. (Or, din perspectiva răsturnării diferenței ontologice, stă în destinul eternității însăși

ca ea să se diferențieze.) Experiența clipei este inter-zisă, credem noi din nou, datorită *poziției sale inter-mediare între extreme*: anteriorul, pe de-o parte, posteriorul, pe de alta, și anume, luate (doar) în calitatea lor orizontală. Dar, acest fel „orizontal“ de definire a inter-mediului însuși ocultează tocmai faptul esențial că *inter-mediul clipei in-augurale unice are valoarea cardinală a unei limite*, după cum, așa cum am subliniat mai sus, orice mediu (inclusiv Trupul) – și, prin urmare, și (inter-)mediul temporal – are valoarea unei limite. Cea care asigură unitatea **OP**, ca limită, a contrariilor timpului **TE** este Genul însuși – aici Timpul – , adică eternitatea, în calitatea ei de Una ne-diferențiată. Clipa inaugurală nu poate ține de Multiplu – așa cum rezultă din perspectiva orizontală în care ea apare definită ca un fel de *nunc fluens... stans* – ci, dimpotrivă, de Unu (ne-diferențiat). În acest fel, *clipa cea unică* devine o „realitate“ cu totul stranie (pentru că *a-topică*), anume, o limită tematizată **TE** a eternității **OP**, adică un anume *analogon* sau, mai bine, *un pliu ontico-ontologic între timpul TE și eternitatea OP*.

Toate aceste dezvoltări pe marginea apostazei aristotelice a anteriorului și, respectiv, posteriorului față de clipă ne conduc la o redefinire a analogiei timpului și eternității, la una în care simpla relație dintre acestea din urmă două e inter-mediată cu adevărat de însuși *pliuul kairotic al clipei inaugurale*, cea care pre-determină survenirea eternității ca timp. Va trebui, prin urmare, să facem o deosebire de principiu între clipa temporalității orizontale (ontice) și cardinalitatea *kairós*-ului, care are o dublă valoare (ontică și ontologică):

Există, în consecință, nu numai o clipă orizontală (a succesiunii) ci și una cardinală (a simultaneității u-topice) – pe care noi am notat-o cu majusculă – și care se vădește, abia acum, ca depășind, totuși, binecunoscuta noastră semnificație **OP** de Unu ne-diferențiat. Căci un asemenea criteriu de definire a clipei inaugurale (necesar, desigur, dar nu și suficient) nu are încă o semnificație *originară* (care, în contextul nostru, devine esențială). Într-adevăr, diferențierea clipelor presupune, repetăm, „Ferențierea“ lor și, deci (la limită), punctul originar al „Ferențierii“ însăși. Simultaneitatea Clipei **OP** în succesiunea clipelor nu ține, astfel, de identitatea cu sine a clipelor succesive (care sînt, prin definiție diferite) ci de unicitatea punctului lor (a-topic) originar și originant, adică de unicitatea *kairós*-ului lor. Sîntem actanții unei conștiințe continui tocmai pentru că ne păstrăm în punctul *originar* al actului conștient însuși. Or, punctul originar al entelehiei Sufletului este, așa cum arată Stagiritul, nemișcat. Sau, altfel spus, simultaneitatea Timpului și, ca atare, continuitatea conștiinței noastre temporale, relevă tocmai de Originea ei kairotică și nicidecum de un (imposibil, în fapt) continuu „empiric“. Încît am putea spune că tocmai cardinalitatea timpului kairotic face din om o ființă cu adevărat verticală. Clipa lui cu adevărat proprie e abia *kairós*-ul.

6.2. Timpul deciziei kairotice – Mișcarea descendentă pe care am urmărit-o pînă acum relevă

de Prezența unui Principiu ne-generic (**OP**) care definește, în primul rînd, caracterul (de asemenea ne-generic al) Sufletului însuși și, în cele din urmă, proiecțiile psiho-logice, respectiv, fizio-logice (**TE**) ale acestuia din urmă (analoage în raport cu **OP** însuși). În fiecare dintre cazurile analizate, există, deci, un analogon ontic al Principiului ontologic, un pliu ontico-ontologic, adică o anume expresie ne-generic diferențiată **TE** a Identității ne-diferențiate a lui **OP**. Toate simțurile specifice se raportează *pròs Hén* la Simțul lor comun ne-specific și toate organele specifice se raportează *pròs Hén* la Trupul lor comun ne-specific. Unitatea ne-generică a acestui Unu ne-diferențiat care intervine de fiecare dată (**OP**) – fie el psiho-logic sau fizio-logic – revine în definiția tuturor temelor puse în discuție de Aristotel. Una dintre ele e aceea a Binelui. Cercetarea, notează însă Stagiritul, „va fi îngreunată de faptul că cei ce au introdus doctrina Ideilor ne sînt prieteni“. Dar, „pentru a salva adevărul, este mai bine și chiar necesar să renunți la sentimentele personale, cu atît mai mult dacă ești filosof. Căci, deși le iubim pe amîndouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie“⁶⁴. Întîmpinările pe care Aristotel le aduce doctrinei platoniciene a Binelui rezidă, ca de obicei, în aceeași cu totul originală doctrină a multiplei semnificații a fiindului, efect direct al metamorfozei întrebării privitoare la Ființă.

6.2.1. OP și multipla semnificație a Binelui –

Platonicienii nu au făcut, însă, diferența dintre Gen și Specie, confundînd efectul specific (aperceptiv) al auto- afectării Genului (transcendental) cu Genul însuși. Or, există o evidentă (pentru Stagirit) Anterioritate a esenței în raport cu toate celelalte categorii care ar

putea fi puse în relație cu Binele și care au o valoare apercceptivă (ca să nu mai vorbim că esența însăși poate avea, la rîndul ei, o semnificație apercceptivă, specifică): „În ce privește Binele, el este enunțat de platonicieni în categoria esenței (τὴ ἐστὶ), în cea a calității și în cea a relației; dar ceea ce este în și prin sine, pe de-o parte, și esența, pe de altă parte, sînt Anterioare prin natura lor față de termenii relativi (aceștia din urmă fiind derivați ca niște accidente ale fiindului), astfel încît nu poate exista pentru toate aceste categorii o unică Idee comună“⁶⁵. Unitatea categoriilor nu mai poate fi una dintre categorii ci doar un fel de „termen unic“ sau, cum am văzut, o „semnificație focală“ pentru acestea din urmă. Tocmai de aceea, în mod analog, „Binele însuși se enunță în tot atîtea feluri în cîte se enunță și fiindul“⁶⁶. Multipla semnificație a fiindului se regăsește astfel în multipla semnificație a Binelui: „în categoria esenței el este numit Dumnezeu și Intellect, în aceea a calității, virtute, în cea a cantității, măsură, în cea a relației, utilitate, în cea a timpului, *kairós*, în cea a locului, dispunere etc.“⁶⁷. Așadar, *Timpul kairotic este expresia temporală a sur-venirii Binelui în Lume*. Și pentru că, în cazul nostru, Binele însuși are (la fel ca fiindul și, la limită, la fel ca Ființa) o natură ne-generică, urmează că și Timpul kairotic are aceeași semnificație ne-generică. Această semnificație a *kairós*-ului face ca el însuși să fi în măsură a asigura natura multiplă a survenirii temporale a oricărui eveniment generic: „pentru că există mai multe semnificații chiar în interiorul uneia și aceleași categorii, după cum, de pildă, *kairós*-ul în război e strategia, în boală, medicina, în hrănirea cu măsură, tot medicina, iar în exercițiile fizice, gimnastica“⁶⁸.

Semnificațiile diferite ale Binelui depășesc, totuși, nivelul unei simple omonimii (deși ele toate „cad“, de fiecare dată, sub genuri cu totul diferite): „Binele nu este ceva comun și nici nu este enunțat după o singură Idee. Fiindcă toate semnificațiile sînt, însă, ale unuia și aceluiasi Bine, ele nu sînt omonime doar din întîmplare (ἀπὸ τύχης). În fapt, toate semnificațiile există în raport cu Unul și Același (ὁφ' ἐνὸς εἶναι) pentru că se orientează împreună în raport cu Unul și Același Bine (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν). Și ele se numesc în acest fel tocmai prin analogie (κατ' ἀναλογίαν)“⁶⁹. Iată doar unul dintre contextele în care πρὸς ἓν – aici prezent sub forma sinonimă de ὁφ' ἐνὸς? – intervine în text alături de κατ' ἀναλογίαν, ceea ce verifică interpretarea pe care am dat-o lui *proportio (ad unum)* la Toma din Aquino și infirmă, implicit, afirmațiile lui Muskens despre eterogenitatea dintre *ad unum* și *analogia*. Dar, așa cum am văzut mai sus, relația care depășește omonimia fiind, în același timp, o enunțare *prin analogie* o constituie chiar paronimia – în cazul nostru: paronimia Binelui, mai precis, *paronimia Binelui în calitatea lui de OP*. Ceea ce rezultă din felul în care intervine *efectiv OP* în *interogația privitoare la Bine*: „Să revenim, așadar, la Binele pe care tocmai îl cercetăm și să vedem ce este el de fiecare dată (τί ποτ' ὧν εἴη)“⁷⁰. În consecință, Binele este *OP* Unul și Același ne-diferențiat, dar după ființarea lui este diferit *TE*. Binele confirmă astfel (la Aristotel) nu numai alternanța noastră fundamentală (definită, evident, pe marginea acelorași texte aristotelice) ci și faptul că alternanța dintre *OP* și, respectiv, *TE* poate fi angajată într-un mod cu totul ne-generic, așa cum Binele însuși este (atît în Identitatea lui *OP* cît și în Diferența

lui *TE*).

6.2.2. Plăcerea instantanee și pliul ontico-onto-logic –

Dar Binele nu e ceva pur și simplu transcendent. Într-adevăr, notează Heidegger, „comprehensiunea nu plutește niciodată în aer, ci este întotdeauna afectată. *Da*-ul e de fiecare dată deschis (sau închis) într-un mod co-originar printr-o tonalitate afectivă“⁷¹. În consecință, pentru a putea fi tematizat el trebuie să existe deja într-un anume fel chiar în Sensibilitatea noastră și, încă, trebuie să fie re-simțit chiar în Trupul nostru. Pentru a clarifica problemele legate de această Prezență ne-generică a Binelui în Om, Stagiritul se folosește de binecunoscuta temă a *plăcerii*. Orice afectare sensibilă sau trupească a Omului e, însă, sau o mișcare sau un act, problemă care se pune acum și relativ la plăcere – ce anume este ea, o mișcare sau un act? Pornind de la elementele tradiției grecești păstrate prin Eudoxos, Aristotel își începe excursul prin a examina prima dintre cele două ipoteze: „Luînd drept Principiu faptul că Binele e Perfect, iar mișcarea și devenirea sînt im-perfecte, alții încearcă să demonstreze că plăcerea este mișcare și devenire. Dar nu par să aibă dreptate nici cînd afirmă că plăcerea este mișcare. Fiindcă, după cum se admite, în general, oricărei mișcări îi sînt caracteristice viteza și lentoarea; dacă nu în sine, cel puțin în raport cu altă mișcare, cum este cea a cerului, de exemplu. Or, plăcerii nu-i aparține nici unul dintre aceste atribute ale mișcării. Fără îndoială, poți fi pus repede în starea de a resimți plăcerea, ca și în starea de a resimți mînia, dar actul în sine de a resimți plăcerea nu implică viteza în raport cu altceva, în timp ce putem, totuși, merge, crește și așa mai departe mai

repede sau mai încet. Așadar, trecerea la starea de plăcere poate fi rapidă sau lentă, dar a fi în act în această stare (vreau să spun, a resimți plăcerea) rapidă sau lentă este imposibil“⁷².

Cum se vede, termenii în care discută Stagiritul statutul plăcerii sînt chiar cei anunțați mai sus (termeni definiți deja de noi pe marginea altor texte aristotelice), și anume, *actul perfect* și, respectiv, *mișcarea im-perfectă*. De aceea, nu e întîmplător faptul că, înainte chiar de a defini plăcerea, Aristotel ține să redefiniească... vederea (analogonul, se pare, cel mai des utilizat pentru a exemplifica actul): „Se spune că actul vederii e perfect în oricare dintre clipele timpului său. Și nu-i lipsește nimic care, adăugat posterior, să-i desăvîrșească specia (τὸ εἶδος). Or, același lucru e valabil și pentru plăcere. Ea constituie un tot indivizibil și, în orice clipă a timpului său am lua-o, nu există plăcere a cărei specie să devină mai perfectă decît este, prin prelungirea timpului său“⁷³. Prin contrast cu actul, mișcarea definește o stare care poate fi considerată drept *contrariul* plăcerii: „Este și motivul pentru care plăcerea nu este o mișcare. Fiindcă orice mișcare are loc într-un timp și în vederea unui anume scop (cum este, bunăoară, construirea unei case) și ea nu este perfectă decît în clipa în care lucrul spre care tindea e deja realizat, adică în funcție fie de totalitatea timpului său, fie de clipa ei finală. Dacă luăm însă în considerație mișcările parțiale care acoperă doar fragmente din timpul ei total, toate sînt im-perfecte și diferă după specie (τῷ εἶδει), atît între ele cît și față de mișcarea luată în întregul ei. De exemplu, asamblarea pietrelor este o operație diferită de săparea canelurilor coloanei și amîndouă diferă de construcția de ansamblu

a templului; și, în timp ce construcția templului, luată în ansamblul ei, e un lucru perfect (nemaivînd nevoie de nimic altceva ca să-și atingă scopul propus), așezarea temeliei și a triglifelor sînt operații imperfecte (căci și una și alta sînt doar părți ale întregului“⁷⁴. În consecință, mișcările im-perfecte sînt eterogene după specie chiar dacă ansamblul lor poate determina Unul și Același Scop perfect (care reprezintă doar efectul final al tuturor mișcărilor specifice): „va fi deajuns să menționăm aici că mișcarea nu e perfectă în nici una din clipele timpului ei ci, dimpotrivă, multiplele mișcări parțiale care o constituie sînt im-perfecte și diferite după specie (τὴ εἶδος), ceea ce le diferențiază fiind tocmai punctul lor de plecare și punctul lor de sosire“⁷⁵.

Și, din nou, prin același contrast cu mișcările im-perfecte, „plăcerea este în fiecare dintre clipele timpului său perfectă în calitatea ei de specie (τὸ εἶδος). De aceea, mișcarea și plăcerea diferă, evident, între ele pentru că plăcerea însăși e Una, întregă și perfectă. Această concluzie pare să rezulte și din faptul că nu e posibil să te miști altfel decît în timp, dar să resimți plăcerea, e posibil fără timp; pentru că ceea ce se produce într-o singură clipă (ἐν τῇ vîv) constituie un întreg indivizibil (ὅλον τι). Din aceste considerații reiese clar și faptul că nu au dreptate cei care văd în plăcere o mișcare sau o devenire. Căci nu despre orice se poate spune că e mișcare sau devenire, ci numai despre lucrurile divizibile și care nu constituie întreguri (astfel, nu se poate vorbi, pe de-o parte, despre devenire a actului vederii, nici a punctului sau a unității, iar, pe de alta, nici unul dintre aceste acte nu este el însuși mișcare sau devenire). În consecință, nici despre plăcere nu se poate

spune așa ceva, întrucât ea este un întreg indivizibil“⁷⁶.

Să reținem, mai întâi, din toate aceste neașteptate dezvoltări că, spre deosebire de mișcările im-perfecte (care sînt compuse din mai multe mișcări parțiale specific diferite), actul însuși (se) constituie (ca) Una și Aceeași Specie ne-diferențiată. Or, *stranietatea actului care este plăcerea* rezidă în aceea că, *deși ne-diferențiat, el ek-sistă, totuși*. Nu este vorba, așadar, de o pură posibilitate, în care caz o plăcere ne-diferențiată ar fi, desigur, posibilă doar ca simplă... posibilitate. *Plăcerea este și ek-sistă în același timp* (tocmai datorită caracterului ei diferențiat... ne-specific). De aceea (ne)locul ei (im)propriu revine, în cele din urmă, la același deja invocat *pliu ontico-ontologic*. De aceea, *plăcerea re-prezintă*, într-un mod paradoxal, *diferențierea ne-diferențierii însăși*, și anume (și încă mai precis), *o anume ne-diferențiere ek-sistentă*. Toate mișcările care vin la sau pleacă de la Suflet au nevoie de timp pentru a se desfășura. Ele ne dau astfel *iluzia* unei mișcări a Sufletului, cum am mai arătat (pe marginea unor texte din *Despre suflet*). De aceea și credem uneori că Sufletul nostru „ar avea niște mișcări“. Ceea ce este, însă, cu totul fals. Pentru că, așa cum subliniază Stagiritul, Sufletul e, în fapt, mereu imobil (în calitatea lui esențială de Prim Motor) astfel că, deși en-telehia care vine la sau pleacă de la el pre-supune automat temporalizarea, Sufletul însuși e întotdeauna atemporal, în chiar calitatea lui de *télos* (al en-telehie). Dar dacă lucrurile s-ar limita la atît, n-am putea ști niciodată că avem un Suflet decît în cazul (care ține de condiția fenomenologică fundamentală) că el ar fi cumva Prezent în chiar Sensibilitatea noastră

(trupească), și anume, ca o *anume Prezență specifică care nu mai are, însă, nici un specific...* De aceea insistă atât de mult Aristotel asupra diferențierii specifice a mișcărilor în raport (și prin contrast) cu ne-diferențierea cu totul ne-specifică a actelor, precum este și acela al plăcerii. Plăcerea însăși nu poate nici să vină la, nici să plece de la Suflet. Plăcerea *sur*-vine întotdeauna ca ceva instantaneu în Suflet, ea *îndu*-plecă Sufletul la limita (comună) dintre timp și eternitate. Și e ceva de natură ontică de vreme ce ne afectează sensibil – o natură a cărei temporalitate nu are, totuși, nimic „pur“ succesiv – , dar și ceva de natură ontologică de vreme ce Binele etern e cel care ne afectează – o natură a cărei eternitate nu are, totuși, nimic „pur“ simultan. Prin urmare, condiția inter-*mediară* de pliu ontico-ontologic proprie plăcerii ne permite să redefinim din nou diferența ontologică, de astă dată în limitele unei paronimii a timpului și eternității cu valoare *ne-generică*:

(230)

Ar mai fi de notat, în fine, că plăcerea nu se „raportează din afară“ la timp fiindcă ea constituie tocmai clipa kairotică a originii sale. Din același motiv, nu putem spune nici că plăcerea este cumva „în Timp“ pentru că actul plăcerii coincide cu temporalizarea însăși: „Faptul că toate aceste «trăiri» apar și dispar, faptul că ele se desfășoară «în timp» este o constatare desigur trivială și chiar de un ordin ontico-psihologic. Sarcina noastră este, dimpotrivă, de a pune în lumină structura ontologică a lui a-fi-in-tonat în chiar constituția lui ~~temporal~~ temporal-existențială, ceea ce, înainte de toate, nu poate decât să revină la a face măcar o dată în general

TEMPS ET ÉTERNITÉ

Aristote, *Physique*, IV, 10-14
Une interprétation phénoménologique

PRÉAMBULE

Le rôle des recherches sur Aristote dans la naissance de la phénoménologie a été, nous le savons désormais très bien, décisif. On peut le voir déjà chez Franz Brentano, le maître de Husserl. Grâce à lui, la problématique essentielle de l'aristotélisme - la multiple signification de l'étant -, avec son corollaire - la fonction apophantique du *lógos* qui différencie -, vont s'installer au coeur de la philosophie postkantienne. Ainsi, le renouveau des études aristotéliennes est contemporain de la naissance d'une nouvelle orientation dans la philosophie allemande: une direction qui, pour le jeune Heidegger, élève de Husserl, devait avoir le sens d'un destin à assumer. Cependant, la réception et l'interprétation phénoménologique de l'oeuvre du Stagirite a eu, pour ainsi dire, sa propre „phénoménologie”. En ce qui concerne Heidegger, son interprétation d'Aristote commence, de manière assez inattendue, par une critique (celle du „désastre” dans lequel ce dernier a entraîné la philosophie occidentale), pour s'achever, assez paradoxalement, par un éloge chaleureux.

Pareil changement d'attitude est dû, selon nous, à une mutation survenue dans les fondements mêmes de la phénoménologie transcendantale. Elle coïncide avec le fameux „renversement” - *die Kehre* - qui a marqué la pensée

heideggérienne des années 30, l'événement qui définit le mieux une période décisive pour la philosophie occidentale - celle qui s'étend entre la publication d' *Être et Temps* et celle de *Nietzsche*, I et II. A preuve, le fait que *die Kehre* reçoit une allure aristotélicienne dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* déjà rédigés entre 1927-1928. En effet, ce cours est postérieur de très peu à *Être et Temps*. La recherche sur *die Kehre* se développe et se parachève, peu après, dans *Sur l'essence et sur le concept de PHYSIS* (1938). Le thème qui a suscité l'intérêt constant de Heidegger pour le Stagirite pendant toute la période du „renversement”, a été la doctrine aristotélicienne de la temporalité, en général, et celle du *kairos*, plus particulièrement. La tâche de continuer et de mettre en valeur la nouvelle lecture d'Aristote, mise en place par Heidegger, a été assumée par d'autres, dans le même esprit et souvent avec des résultats qui ne manquent pas d'intérêt. Nous pensons à Hedwig Conrad-Martius, Paul Ricoeur, Rudolf Boehm, Emmanuel Martineau, Jacques Derrida ou Franco Volpi.

Il va de soi que la thématique que nous nous sommes proposé d'explorer, ainsi que la méthode que nous avons choisie ne pouvaient être que phénoménologiques. Dans cette perspective, peu présente dans les études sur Aristote, le concept même d'herméneutique devait être redéfini. C'est que, contrairement à l'esprit „objectif” des herméneutiques traditionnelles, l'exégèse phénoménologique envisage tout texte - celui d'Aristote aussi - comme présentification et, donc, comme phénoménalisation d'une pensée, et l'interprétation comme re-présentation et re-phénoménalisation de cette dernière. Aussi, l'interprétation du texte présuppose-t-elle la re-textualisation de la pensée qui l'a rendu possible. Entre le texte „explicite” et son interprète, comme d'ailleurs entre l'auteur et le texte „implicite”, il n'y a pas de rapport

(intra)temporel - ou, pour parler comme Heidegger, vulgaire ou commun -, mais simplement aspectuel. La restitution d'un texte coïncide avec la ré-institution d'une même pensée, qui, de cette manière, se re-textualise. Et c'est pour cette raison que la re-textualisation de la pensée d'un auteur est la reprise d'une genèse qui concerne moins la pensée *de* l'auteur que la pensée qui survient *par* l'auteur. Le génitif se rapporte seulement à la locution ou, le cas échéant, à l'écriture, et non à l'origine de celles-ci. Le texte „originel”, nous le rappelle Eco, ne re-présente que la première copie d'un Originel entièrement non-textuel, bien que toujours textualisable. Ce n'est qu'en se situant dans ce point a-topique et, par conséquent, non-discursif que l'interprétation peut dépasser la simple réédition ou le plagiat.

Pour orienter et, en même temps, focaliser notre démarche, nous avons décidé d'interroger un syntagme - ὅ ποτε ὄν (*OPO*) - qui a l'avantage d'organiser toute la doctrine du temps de la **Physique**. Objet de commentaires depuis l'Antiquité, *OPO* a été insuffisamment expliqué, ce qui fait qu'il n'a pas une traduction acceptable. La difficulté tient, avant tout, à la manière imparfaite dont la fameuse aporétique aristotélicienne du temps a été interprétée. En effet, depuis Simplicius jusqu'à Derrida, on a reproché au Stagirite d'avoir occulté, pour des siècles, la solution des paradoxes de la temporalité. Or, loin d'ignorer la signification et l'importance de ce thème incitant - dont il avait orchestré lui-même le débat - Aristote y trouve une conclusion aussi originale qu'inattendue: la „solution” des paradoxes de la temporalité consiste dans l'assomption du caractère paradoxal du temps. Si l'on accepte que le temps est le tout simultanément de tous ses instants, il faudra accepter aussi que, d'une part, il existe - en tant que présent - et que, d'autre part, il n'existe pas - en tant que passé et futur. Chez Aristote, l'expérience temporelle authentique ne peut

jamais être ramenée à celle de l'instant isolé, compte tenu du fait que nous ne pouvons jamais assumer un instant singulier (comme c'est le cas du premier instant du mouvement, par exemple). Elle est toujours une synthèse (passée, présente ou future) du passé, du présent et de l'avenir. Et, de même qu'il n'y a pas d'expérience (au sens propre) de l'instant singulier, il n'y a pas d'expérience singulière du passé, du présent ou de l'avenir, en eux-mêmes. En d'autres mots, il faudra distinguer le (tout)Présent de la synthèse (passée, présente et future) des trois moments du temps, et le présent lui-même en tant qu'instant (qu'il s'agisse de présent passé, de présent présent ou de présent futur). Bien que symbole de tout ce qu'il y a de plus actuel (dans le sens de la durée), le présent est bien, contrairement au (tout)Présent, ce qui, étant étranger à la répétition, devient (dans la perspective du même Présent), quelque chose de vraiment inactuel.

PREMIÈRE PARTIE. HOMONYMIE DU TEMPS ET DE L'ÉTERNITÉ

L'alternance fondamentale entre l'Identité (la simultanéité) et la Différence (la succession) des instants du temps - comme celle du Temps même, en tant que tout - définit l'alternance, explicitement formulée dans le texte de la **Physique**, entre *OPO*, analogon de l'Identité (temporelle) et *t_e_va?* (*TE*). L'analyse textuelle et contextuelle de la première occurrence d'*OPO* (**Physique**, IV, 11) confirme d'ailleurs la parfaite réciprocité d'*OPO* et de la simultanéité. Or, la nature „cardinale” de l'Identité temporelle, qui définit le temps comme tout simultané prouve, en premier lieu, qu'il est possible de traduire *ad litteram OPO* par „qui est à chaque fois”; en second lieu, si l'on veut garder la nature syntagmatique d'*OPO*, elle met en évidence la structure

binaire - non ternaire - de notre formule, qui par l'intégration du dernier élément, *_v* (un simple participe à valeur copulative et durative), devient *_pote* (*OP*). Le résultat de ce découpage et de cette nouvelle explicitation est la découverte de onze occurrences inconnues d'*OP*, qui dépassent la **Physique** et qui constituent, à tour de rôle, l'objet d'autant d'approches critiques.

L'importance d'*OP* dans la détermination de la doctrine aristotélicienne de la temporalité est confirmée par le fait qu'il apparaît dans le contexte de la fameuse définition du temps: „Le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur” (**Physique**, IV, 11, 219b, 1-2). C'est ainsi que *OP* introduit dans le débat la signification de la grandeur et du mouvement dans la définition même du temps. Le terme par lequel Aristote désigne la réciprocité d'un *definiendum* - le temps - et d'un *definiens* - la grandeur et le mouvement - est *akoulouthêin*, vocable souvent analysé par les commentateurs, dont Heidegger. Son sens cardinal n'évoque pas la simple coexistence des trois concepts, mais leur signification transcendante avant la lettre. Pour nous, c'est cette dernière qui rend impossible une définition „classique” du temps à partir du genre prochain et de la différence spécifique. En effet, comme le temps est une catégorie, son genre „prochain” devrait être l'être lui-même, qui est au-delà de toutes les catégories. Or, on le sait, l'être n'est pas une catégorie pour Aristote; par conséquent, il ne peut pas être le genre prochain de quoi que ce soit. C'est pourquoi cette impasse dessine le temps sous les traits d'une circularité. Il ne pourrait d'ailleurs pas en être autrement, étant donné que le mode (non)spécifique de la „définition” du temps retourne, par la qualité facticielle, au mode de sa constitution - ou de sa propre phénoménalisation. L'expérience du temps sera, dorénavant, temporalisation d'une expérience, ce qui explique l'impasse d'Augustin devant la définition du temps. Aussi faut-il considérer avec attention la

remarque, fort opportune, de Heidegger, selon qui la „circularité” aristotélicienne du temps relève de la coïncidence, dans sa définition même, de la temporalité vulgaire - suggérée dans le texte par le nombre - et de la temporalité originale - impliquée par l’antéro-postérieur. La circularité du temps a, pour Aristote, une signification purement herméneutique. C’est ce qui explique que cette „tautologie” (qui n’est qu’apparente) est à même de rendre compte du fait que la coïncidence entre intratemporalité et temporalité originale n’est pas le résultat d’une quelconque „ambiguïté” de la doctrine d’Aristote, mais de la spécificité même de son approche, ainsi que Heidegger entend le souligner. La „différence” spécifique du temps en lui-même est, dès lors, une différenciation facticielle (ou bien, une phénoménalisation par différenciation), qui fait que, dans la **Physique**, le thème du temps débouche sur le problème de la différence ontologique.

Ces remarques, qui soulignent le lien très étroit entre les occurrences d’ *OP* et le contexte de la thématization (par différenciation) ontico-ontologique du temps, préparent la configuration d’un équivalent conceptuel d’ *OP*, à savoir l’Un non-différencié, dont la signification fournit une cohérence de traduction de tous les fragments où *OP* peut être repéré. Il s’ensuit que cette dernière synonymie *extra dictionem* n’a pas seulement une valeur philologique, mais aussi une valeur conceptuelle, à même de réorienter la recherche vers un thème classique de la philosophie grecque: le rapport entre l’Un (implicitement *OP*) et le Multiple (implicitement *TE*). Comme il est question de la différenciation du même (le Temps, envisagé comme Un), l’éclaircissement des rapports entre *OP* et *TE* peut être ramené à l’examen *ad hoc* des trois formes aristotélicienne fondamentales des rapports entre termes: l’homonymie, la synonymie et la paronymie. La première forme *extra dictionem* de rapport temporel entre

OP et *TE*, qui apparaît au début de la **Physique**, redéfinie dans notre contexte grâce à l’alternance de l’Instant unique et des instants multiples, est l’homonymie entre le temps et l’éternité. Elle permet de préciser le statut ontologique primordial de l’éternité par rapport à la temporalité ontique et, par conséquent, le caractère primordial de la simultanéité éternelle de *OP* par rapport à la succession éternelle de *TE*.

DEUXIÈME PARTIE. SYNONYMIE DU TEMPS ET DE L’ÉTERNITÉ

Le temps *OP* est donc homonyme du temps *TE*. La médiation, au sein de l’homonymie, est assurée par le nombre de l’antérieur et du postérieur. Pareil contexte conceptuel et ontologique remonte à Platon, créateur de la doctrine de l’homonymie, pour qui, rappelons-le, le nombre tenait le rôle d’intermédiaire. C’est pourquoi l’examen de la conception platonicienne de la temporalité est désormais indispensable. Il devrait commencer, avant tout, par la clarification de la nature iconique du temps, telle qu’elle est précisée dans le **Timée**. En effet, la définition platonicienne du temps comme „image mobile de l’éternité” pose de nos jours encore de nombreux problèmes, qui rejoignent, après des siècles, ceux qui ont été formulés par les commentateurs néoplatoniciens du dialogue. La difficulté est double, car elle ne concerne pas seulement l’éclaircissement de la nature „iconique” du temps - une „nature” qui, selon Aristote, relève de l’apparence des accidents, étant, par cela même, entièrement incapable d’incarner une image véritable (subsistante) -, mais aussi l’identité du „modèle” substantiel, qui pourrait être envisagé dans la constitution de l’image-temps (en tant que copie). C’est que l’éternité même - simple „accident” dans le monde idéal - ne peut avoir un caractère iconique, subsistant, fût-il

paradigmatique. L'exégèse attentive du texte fait voir que le sens platonicien de l'iconicité n'est pas un sens direct - comme l'ont par ailleurs fait remarquer Jamblique et Proclus - mais „oblique”, ce qui rend raisonnable la démarche qui consiste à définir une analogie de proportionnalité ayant pour vocation la mise en relation de cette dernière alternance du sens direct et du sens „oblique”.

Comme le fait voir le texte platonicien même, les principaux termes de l'analogie sont les réalités susceptibles d'instituer, d'une part, un rapport iconique authentique direct - comme le modèle paradigmatique du cosmos et son image directe, le ciel - et, d'autre part, celles qui instituent un simple rapport iconique „oblique” - comme l'éternité, simple accident du modèle paradigmatique, et le temps, simple accident de l'image du dernier, à savoir, du ciel. L'éclaircissement de la fameuse définition platonicienne du temps peut désormais nous révéler la grande difficulté (formulée déjà par Proclus) à laquelle Platon a été confronté: accepter les images dans le monde des Idées. En effet, si le ciel est l'image d'un modèle paradigmatique éternel, cela signifie que, à son tour, le modèle a l'apparence d'une image, fût-elle la plus „générale”. C'est pourquoi le seul moyen d'échapper au risque d'hypostasier les images, même intelligibles, dans le monde des Idées pures, est celle pratiquée par Aristote, qui, par principe, refuse de concevoir les Idées par analogie avec les images. Cette conséquence inattendue de l'iconicité du ciel (et, surtout, de son modèle, l'être éternel) a été relevée par Jamblique, et a été finalement acceptée par la philosophie néoplatonicienne sous la forme d'un concept-syntagme qui allait séparer (explicitement) et unir (implicitement) la tradition platonicienne et la tradition aristotélicienne. Il s'agit de la mystérieuse „matière intelligible” qui, chez Aristote, devient la matière *de* l'intelligible.

L'analyse des rapports entre les deux philosophes devra éclaircir également la signification de ce génitif. L'iconicité et, par conséquent, la visibilité ontique platonicienne, présupposée par l'apparence intelligible de la matière, se retrouve ainsi devant l'invisibilité ontologique aristotélicienne, présupposée par l'inapparence matérielle de l'intelligible. Les efforts du „dernier” Platon se sont concentrés justement sur le statut de cette étrange matière. Ils ont eu comme effet la création du concept le plus important de la „doctrine non écrite”: la *khôra*. L'incidence de celui-ci est tout à fait singulière dans le contexte des débats entre Platon et Aristote, et ce dernier l'a reconnu explicitement dans sa *Physique*. La raison en est le fait que, loin d'instituer le rapport entre sensible et intelligible sous la forme d'une réalité subsistante trop „visible” (comme le nombre), la *khôra* est définie comme limite invisible, fait étonnant chez Platon. En tant que nature inapparente (sans forme) du réceptacle (de toutes les formes), elle n'en est pas moins réelle. Il s'agit là, en fait, d'une autre sorte de réalité: en reprenant la différence ontologique dans une célèbre formule de Hegel, elle *est* mais *n'existe pas*. De ce point de vue, la spécificité du réceptacle de toutes choses est justement le fait de n'avoir aucune spécificité. La *khôra* est ainsi une sorte d'abîme entre le sensible et l'intelligible, qui fait naître un renversement mental chez le chercheur (Derrida l'a remarqué lui-même), à même de rendre compte de la structure narrative étrange du *Timée*. Au lieu de s'attarder, comme on s'y attendrait, sur le sens purement topique de la cité - thème annoncé au début du dialogue -, Platon se propose d'examiner la nature atopique (privée d'espace) de sa frontière, ainsi que celle, également atopique, du statut de ses gardiens, qui, ne faisant pas partie de la cité, ne peuvent avoir en échange aucune partie de ses biens, puisque les gardiens de la frontière sont les propriétaires du... rien. La

khôra devient, par conséquent, la modalité platonicienne favorite de thématization de la limite comme rien (reflet ontique de l'ontologique), à savoir de ce qui, par rapport à la limite, est mais n'existe pas. Voilà pourquoi, dit Platon, le réceptacle de toutes choses, qui en vertu de sa nature de Un non-différencié, devient un nouvel équivalent conceptuel de *OP*, suppose, d'une part, une double désappropriation de la mémoire (les Grecs étant, face aux Egyptiens, des enfants que la plasticité non spécifique de leur mémoire rend plus créatifs que ces derniers) et de la filiation (la paternité de Socrate ne se définit pas „selon le corps”, étant non-générique); d'autre part, elle implique une double dislocation de la locution (la *khôra* est indicible et enveloppe *OP* par le silence, comme tout discours d'ailleurs) et de la location (les choses sont *OP* en un lieu parce que, à vrai dire, elles ne sont pas en elles-mêmes).

Le grand intérêt de Platon pour le sens ontologique de l'atopie nous permet d'affirmer, dans le sillage d'Aristote et dans les limites de l'analogie que nous avons déjà établie, que les choses sont dans le temps parce qu'elles ne sont pas en elles-mêmes. L'essence atopique de la temporalité a été par ailleurs traitée dans le ***Parménide***, où Platon avait exploré le concept d'instantanéité - *tò exaíphnês* -, qui devait faire long feu dans le néoplatonisme et la philosophie arabe. Cette intuition topologique du platonisme tardif paraît avoir exercé une influence décisive sur Aristote. Elle rend compte non seulement de la doctrine aristotélicienne du lieu, qui, en tant qu' *OP*, ne se trouve plus dans un autre lieu, de telle sorte que l'essence du *tópos* est bien, comme celle de la *khôra*, atopique, mais aussi de l'abondance des occurrences d' *OP* dans une longue série de dialogues platoniciens (***Timée***, ***Lakhès***, ***Ménon***, le ***Sophiste***), ce qui prouve, très précisément, que la problématique aristotélicienne de l'alternance fondamentale d' *OP* et de *TE* est, somme toute, un héritage

platonicien. Reste à savoir dans quelle mesure la thèse platonicienne de l'atopie a pu, dans la perspective de cette filiation, inspirer la solution aristotélicienne du rapport entre l'Un et le Multiple - combien paradoxale et, en même temps, différente de celle du maître. Même s'il ne s'agit pas ici de certitudes, il nous semble que les données disponibles permettent d'établir les différences entre la doctrine de Platon et celle d'Aristote concernant l'Un et le Multiple. Le sujet des disputes entre le maître et son disciple a été, paraît-il, la postulation de l'Un-Multiple, qu'Aristote assume explicitement dans sa *Métaphysique*, mais que Platon rejette à plusieurs reprises, dans le *Philèbe* et le *Sophiste* entre autres. L'insistance presque obsessionnelle de la critique platonicienne et aussi l'irritation qui se fait voir dans ces dialogues, coïncide avec le silence sur le nom du tenant de la doctrine - qui ne pouvait être qu'Aristote - et ceci n'est sans doute pas un effet du hasard. Dans un contexte semblable, des passages à caractère polémique de la *Métaphysique*, destinés à servir de réponse aux platoniciens, témoignent non seulement de la dispute entre le maître et le disciple, mais laissent présumer aussi que dans certains portraits du *Philèbe* et du *Sophiste* Platon veut désigner Aristote, même si la portée caricaturale de ceux-ci s'efface sous l'anonymat de celui qui y est dépeint. A partir de pareils détails, nous avons cru trouver deux portraits d'Aristote dans les dialogues platoniciens tardifs. La discrétion de Platon portraitiste (dont l'art confine à la caricature) explique peut-être pourquoi Platon ne s'est servi du nom d'Aristote dans le titre d'aucun dialogue.

Ce qu'on peut néanmoins avancer comme certain, c'est le fait que la solution platonicienne, à caractère temporel, de l'Un-Multiple, exposée dans le *Parménide*, a inspiré la solution aristotélicienne, à caractère spatial, de l'Un-Multiple, présentée dans la *Physique*. L'attention d'Aristote se focalise

désormais sur un concept important de sa topologie, celui de limite atopique - en langage topologique, de frontière. Mises en évidence par les recherches de René Thom, pour qui Aristote est le premier à avoir thématiqué de façon décisive le problème du continu, les intuitions topologiques d'Aristote sont dignes d'intérêt: non seulement elles ont inspiré son extraordinaire doctrine du lieu (seules les choses en mouvement ont un lieu, un lieu qui, lui-même n'est cependant pas en mouvement), mais elles ont eu un rôle de premier ordre dans la définition du rapport ontico-ontologique entre immanence et transcendance, entre choses et Idées. Dans la vision topo-logique d'Aristote, la limite, ou la frontière, a une double nature, qui ressemble, par ailleurs, à l'amphibolie du pli ontico-ontologique: le fait de „toucher” aux choses, c'est-à-dire à l'immanence, mais aussi de ne pas être une chose, en restant transcendante. Comme on dirait de nos jours, „la frontière de la frontière” est la frontière même; ou bien: les „dimensions” de la frontière sont nulles. C'est pourquoi la nature, „bâtarde” selon Platon, de la frontière (qui est une limite enveloppante) doit assurer, d'abord, l'adhérence des Idées aux objets et, à ce titre, fonder la synonymie avec les derniers, et ensuite conserver le caractère non-objectuel des Idées „en elle-mêmes”, pour échapper à la tentation d'hypostasier celles-ci. En tant que „lieu commun” atopique de l'immanence et de la transcendance, mais aussi de quelques occurrences bien significatives d' *OP*, la frontière nous permet de parler d'une véritable Présence atopique de la transcendance face à l'immanence, des Idées face aux choses et, par conséquent, d'une synonymie *extra dictionem* de celle-ci, la seule qui rende possible le dépassement de la simple homonymie platonicienne. Or, la même topologie de la frontière régit, chez Aristote, le rapport synonymique entre temporalité et éternité, tel qu'il est présenté dans le traité *Du ciel*, par exemple. Plus précisément, l'éon

constitue, dans ce contexte topologique, la limite „céleste” (cardinale) qui enveloppe toute succession temporelle (horizontale), sans laquelle ni le temps ni l’infinité ne seraient pas possibles. Le temps *OP* relève donc de l’épiphanie *TE* de l’éon lui-même. D’ailleurs, la détermination de la temporalité comme épiphanie (interface) de l’éternité n’est que la conséquence directe du principe aristotélicien de la simultanéité ontico-ontologique de l’Un et du Multiple. En raison de ce dernier, l’Un ne peut être dit opposé au Multiple comme quelque chose de „subsistant”; aussi ne peut-il pas être, à ce niveau, le terme d’une contradiction. En fait, l’Un n’existe (ne subsiste) pas, tout comme le Multiple n’est pas. Ou bien, inversement: seul l’Un est, alors que le Multiple ne fait qu’exister. Enfin, l’Un n’existe qu’en qualité de Multiple, parce que ce dernier ne re-présente que l’effet de multiplication de l’Un, ce qui donne une sorte d’auto-affection existentielle (un re-pli) de l’Un en lui-même. Par cette paradoxale position de l’Un-Multiple, Aristote ouvre la voie à la démarche phénoménologique, comme l’a montré Heidegger. Sans s’opposer à l’Un, le Multiple (comme le néant par rapport à l’être) fait irruption dans l’intimité même de l’Un (de l’être), notamment comme son propre dé-voilement, *apo - kalipsis*.

TROISIÈME PARTIE. PARONYMIE DU TEMPS ET DE L’ÉTERNITÉ

La transformation du questionnement sur l’être, survenue grâce à la thèse aristotélicienne de l’Un-Multiple, par laquelle l’univocité de la signification de l’être relève de la multiplicité des significations de l’étant, est consacrée par un syntagme à juste titre célèbre: *pròs hén*. Il suggère une sorte de „relation” *OP* à un seul terme (le Multiple), dont le centre de signification (l’Un) reçoit une valeur transcendantale avant la lettre. Dans

cette nouvelle perspective, qui n'est propre qu'à l'origine, l'étant lui-même devient pour Aristote, l'*habitus* ontique, ou empirique, d'une „réalité” ontologique, ou transcendante. Le fait que le principe de la Différence, *TE*, laisse pressentir sa présence dans l'intimité même de l'Identité, *OP*, résulte de la lecture de fragments très difficiles du livre *Z* de la **Métaphysique**, pour lesquels on a proposé des traductions différentes. Si l'on s'en tient au principe phénoménologique fondamental qui sépare Aristote de son maître, à savoir: ne jamais projeter des „réalités” ontologiques possibles (transcendantes) avant d'avoir la preuve du fait que celles-ci ont laissé des „traces” dans la réalité ontique „actuelle” (empirique), Aristote entend éclaircir ce difficile problème ontologique à partir de la condition ontique de l'individuel - *tò sýnolon*. Les indices ou traces ontiques que fait voir ce dernier - suggérés d'ailleurs par sa désignation même - sont susceptibles de démontrer que l'individuel est le résultat de la conjugaison (et non de la simple juxtaposition) de deux principes fondamentaux: une forme et une matière déterminées - *hôs ti*. Dorénavant, par analogie avec la nature dédoublée de l'individuel, le général doit être lui aussi le „résultat” de la conjugaison de deux principes: une forme et une matière indéterminées - *hôs kathólou*. Il apparaît à nouveau que le rapport entre l'Un et le Multiple ne se réfère pas à la contrariété, mais à la privation, et que l'identité selon l'espèce entre Idée (devenue, du point de vue topologique, frontière) et chose (devenue, du même point de vue, un sorte de bulle fermée) vise essentiellement la phénoménalisation d'une saturation et, en tant que telle, l'acte même de temporalisation comme saturation.

Notre interprétation de la temporalité aristotélicienne se meut dans cette perspective ontologique originale, qui est celle d'Aristote. Loin de signifier, de façon limitative, la simple horizontalité d'une ré-itération (intra)temporelle, l'occurrence

du nombre *a*, pour nous, la mission d'assurer l'accomplissement cardinal *OP* d'une fonction de saturation propre à toute temporalisation. A vrai dire, le nombre est toujours, pour le Stagirite, un „argument” *TE* (une matière déterminée et, donc, „saturante”) et jamais une „fonction” *OP* (une forme „préfigurante”). A cet égard, et dans ce contexte, le génie d'Aristote n'est pas seulement d'avoir démontré la double nature - ontique et ontologique - du temps (comme le souligne Heidegger), mais surtout la double épiphanie de celui-ci : naturelle (par l'occurrence de l'antérieur-postérieur) et artificielle (par l'occurrence du nombre). La double nature de cette saturation simultanée *TE* - naturelle et artificielle - du temps *OP* (dans sa signification de catégorie) fonde, comme en témoigne la **Physique**, la possibilité de la thématization du temps même. En effet, dit Aristote, s'il n'y avait personne qui puisse compter „de manière artificielle” l'écoulement du temps *TE*, le temps *OP* ne pourrait pas exister comme temps catégoriel. Une simple occurrence naturelle de la succession temporelle, repérable au niveau animal aussi, est insuffisante pour pouvoir constituer un thème de connaissance, qui ait du sens pour un sujet. Le temps catégoriel *OP* survient comme thème seulement lorsqu'il est assumé pour soi (ce qui veut dire pour un sujet), de telle sorte que son assumption - en fait la ré-assomption du *TE* comme auto-affection de l'âme (ou du sujet) - ne pourra pas avoir un caractère naturel, mais un caractère artificiel, dédoublé. Ce qui ne signifie pourtant pas que la temporalisation artificielle *TE*, nombrable, ne soit pas, à son tour, une phénoménalisation du temps *OP*. En fait, pour le Stagirite, le temps catégoriel, „en soi”, n'est pas une réalité subsistante „en soi”, mais l'effet „inductif” (*hē epagôgē*), re-constitué en tant qu'auto-affection, de sa double épiphanie. Cette différenciation, qui concerne la temporalité *TE* naturelle et artificielle, témoigne du fait que la thématization du temps

OP n'est possible que par la dis-location de celui-ci. C'est que seule la dis-location pose le problème de l'unité du temps à un niveau catégoriel authentique. Le rôle de la différenciation et, par analogie, du Multiple n'est pas seulement d'assurer la phénoménalisation des réalités „transcendantes”. C'est, surtout, la thématization par différence (par multi-plication du pli ontico-ontologique) de la nature non-phénoménale des ces dernières.

La différenciation par dislocation *TE* du sens catégoriel *OP* tient, comme l'a montré Husserl, au mouvement catégoriel du sens même. C'est la seule manière „phénoménale” de thématizer le „non-phénoménal”. La grande découverte d'Aristote, qu'allait récupérer la philosophie antique mais aussi celle du Moyen Âge, la fonction différenciatrice du *lógos* apophantique, ne s'est néanmoins pleinement imposée qu'avec Descartes et Leibniz, grâce à leurs travaux sur les calcul infinitésimal. La conséquence de cette définition de la différence ontico-ontologique comme mouvement de différenciation (ou de dislocation, d'actualisation) de l'être ontologique en étant ontique - définition qui est presque un pléonasme compte tenu du fait que dans la *diaphorá* il y a déjà la *phorá*, le „transport” - a deux corollaires significatifs. Le premier pose l'équivalence entre *en - telékheia* et *teleia diaphorá* (l'entéléchie sépare ce qui au préalable, c'est-à-dire potentiellement, est uni); il s'ensuit que le mouvement et, grâce à lui, la temporalisation sont les effets de la différenciation ontico-ontologique. La différence ontico-ontologique devient, par là, mouvement de différenciation de l'ontologique en tant qu'ontique. Selon le deuxième corollaire, le temps lui-même a un caractère ek-statique aussi marqué que le mouvement, confirmé par toute une série de textes aristotéliens oubliés par bien de commentateurs, dont Heidegger.

La nouvelle vision du Stagirite sur la fonction différenciatrice du *lógos* a des conséquences décisives sur les rapports

onto-logiques entre genre et espèce, forme et matière. On sait, par exemple, que par rapport au genre prochain *OP*, le sens de la différenciation logique *TE* est une simple relation dans l'extention entre un genre subsistant et une espèce subsistante. Les diagrammes de Venn ont pour fondement cette présupposition. Or, une lecture attentive du livre *Z* de la **Métaphysique** montre que le genre ne peut jamais être conçu par analogie avec une représentation subsistante et que, par conséquent, il ne peut revêtir l'apparence de l'extension. D'ailleurs, l'essence des Idées est justement dans la mise en avant de la nature non-objectuelle et non-extensive du genre. Elle engage une nouvelle distinction: entre le genre prochain proprement dit, qui, étant prochain - *éskhaton* -, a néanmoins la signification d'une limite *OP* authentique (et donc invisible), et l'universel proprement dit, qui se constitue comme simple espèce, déjà différenciée (intelligible, mais non dans un sens générique), simple effet de saturation du genre. La multiplicité des universaux „spécifiques” (cette épithète a, encore une fois, une valeur de pléonasme), qui doit définir un individuel comme simple collection d'espèces, n'apparaît qu'avec la saturation du genre prochain (qui est l'origine et, en tant que tel, un point génétique - non seulement générique - des espèces), notamment sous l'aspect de propriétés dites „matérielles”. Voilà pourquoi, dit Aristote, l'unité prochaine du genre, dont le sens se rapproche de celui de la limite, ne peut jamais être ramenée à la simple réunion asymptotique d'universaux „spécifiques”. Pour nous, les être connaissants que nous sommes, cette unité a une valeur purement potentielle, à même de protéger l'Un contre toute imagologie „spécifique”, fût-elle „intelligible”. La différence entre Platon et Aristote, dans la conception des Idées, est bien celle entre l'universel aperceptif et le genre transcendantal, plus précisément entre le genre explicité (en tant que sujet) et le genre implicite (le thème).

La conséquence essentielle de la doctrine aristotélicienne du statut potentiel des Idées est le fait que l'individuel - *tò sýnolon* - devient l' *habitus* qui résulte de la saturation du genre et, par cela même, le lieu commun des universaux „spécifiques”, issus de la même saturation générico-génétique. Le caractère non-phénoménal du genre et, analogiquement, de l'essence et de la forme, ne peut plus intervenir directement, comme pure „présence”, ni dans la connaissance (comme sujet ontologique) ni dans le discours, notamment dans la grammaire sous-jacente de celui-ci (comme univers de discours). Il rend compte de l'occurrence de l'imparfait dans la fameuse dénomination aristotélicienne de la quiddité - *tò tí en eínai* -, même si l'imparfait n'a pas le sens de pré-cédance intratemporale (par rapport au présent), mais au contraire, comme le fait remarquer H. Maldiney, le sens aspectuel d'un perpétuel enveloppement *OP* du présent *TE* dans le parfait. Pour Aristote, le problème du temps est ainsi un problème d'aspect. C'est que, dans le grec ancien, il n'y a pas de temps relatifs (ordinaux) du verbe, mais seulement des aspects cardinaux de celui-ci. Aussi le présent de l'essence générique (ou génétique) est-il toujours dans la perfection; c'est-à-dire il est im-parfait. Que le présent soit l'effet de la re-présentation du parfait, le génie du grec est là pour le prouver, car cette langue peut construire le présent à partir du parfait.

Le rapport entre genre prochain non-saturé (une forme et une matière universelles) et individuel spécifique actualisé par saturation du genre (une forme et une matière individuelles) réintroduit le problème aristotélicien, et thomiste, de l'analogie. On le voit déjà, *tò génos* et *tò sýnolon* ne sont pas en rapport de contradiction, mais de privation. C'est pourquoi le genre lui-même est, dans un certain sens, la privation (et non le contraire) de l'individuel. En d'autres mots, l'individuel *TE* devient une sorte d' *habitus* du genre *OP* ou, ce qui revient

au même, l'effet de l'individualisation du dernier. A partir des importantes analyses de P. Aubenque sur le rapport entre *proportio* - *ad unum* - et *proportionalitas* - *analogia* -, dont le mérite est d'avoir démontré, à partir des textes thomistes, la possibilité d'exprimer simultanément les deux types de rapports - *ad unum* (*pròs hén*) et l'*analogia* -, on peut présumer, en dépouillant des texte aristotéliens (notamment des **Topiques**), que le Stagirite était pleinement conscient de cette distinction. Contesté par la plupart des commentateurs (y compris Aubenque, qui soutient, comme Muskens d'ailleurs, qu'il y a une différence essentielle entre aristotélisme et thomisme), le sens analogique (thomiste) du *pròs hén* transparait pourtant sous un thème aristotélien peu évident, ignoré des mêmes exégètes: la paronymie. Trop longtemps oubliée, au profit de l'homonymie et de la synonymie, la paronymie est cependant au coeur de la doctrine de l'être, comme être de l'étant. Pour saisir le statut privilégié de la paronymie il suffit de rappeler que tous les textes dans lesquels le Stagirite essaie de suggérer le „rapport” a-catégoriel entre l'être et l'étant (la multiple signification du mot „médical”, l'analogon de l'être dans la **Métaphysique**) sont autant de paronymies.

Si l'on reprend les occurrences les plus significatives de la paronymie dans le corpus aristotélien, surtout celles qui concernent l'ontologie, on peut démontrer qu'il y a une équivalence entre la paronymie ontico-ontologique d'Aristote et l'*analogia entis* de Thomas d'Aquin. Dans les **Topiques**, en effet, le Stagirite établit une *proportionalitas* entre chaque catégorie à valeur de prédicat et son propre *habitus*, à valeur de sujet, dans des contextes où l'*habitus TE* est lui-même défini par une *proportio* de la catégorie par rapport à la quiddité *OP*, c'est-à-dire à *tí esti*. Le résultat le plus important de cette *analogia entis* aristotélienne en est le fait que

l'apparente centralité de l'essence cesse d'être l'expression d'une limitation substantialiste de l'ontologie. La différence entre la problématique de l'être et celle de l'essence transparaît ainsi à la fin de la *Métaphysique*, comme tient à le rappeler R. Boehm. Car il y a, nous espérons l'avoir prouvé, un mouvement ana-logique (paronymique) pour *ousía* aussi, mouvement qui institue, par le même rapport de type *pròs hén* de l'essence et de la quiddité - *tí esti* -, son propre *habitus* - *tóde ti*.

La doctrine aristotélicienne de la réciprocité entre *ousía* (symbole de la permanence) et mobilité (symbole du changement) est, pour Heidegger, la plus importante pensée jamais produite par la philosophie „occidentale”, tombée dans l'oubli pour presque deux mille ans, jusqu'à l'avènement de la philosophie classique allemande. Or, l'analogon temporel de l'*ousía* est, pour Aristote, l'éon. Celui-ci nous permet de définir une véritable paronymie du temps (à valeur ontique) et de l'éternité (à valeur ontologique) car, dans la perspective d'*analogia entis*, l'instant se révèle comme *habitus TE* de l'éon par rapport à l'éternité *OP*. La caractéristique essentielle de l'analogie aristotélicienne est le fait qu'elle n'engage pas seulement deux termes, mais trois, comme pour le nombre des principes. Voilà pourquoi, les concepts consacrés par nos usages mis à part (le temps, analogon de l'*habitus*, et l'éternité, analogon de la quiddité), l'analogie de la temporalisation met en jeu l'éon, un terme dont la signification est nettement catégorielle.

CONCLUSION

La coïncidence, au sein de l'analogie aristotélicienne, du rapport de proportionnalité de la catégorie avec un *habitus TE*, et du rapport de proportion de la catégorie avec la quiddité *OP* fait que le même terme, la catégorie, revête deux

significations différentes: spécifique et générique. La double nature de la catégorie, partant de la connaissance catégorielle, ignorée presque complètement par les commentateurs modernes et reprise seulement par la phénoménologie transcendantale (dans la différence entre l'institution aperceptive - *die Stiftung* - et l'institution transcendantale - *die Urstiftung*), est le sol dans lequel s'enracine la distinction aristotélicienne de l'espèce (aperceptive) et du genre (transcendental). Par ailleurs, de nombreux textes du corpus aristotélicien (notamment du traité *De l'âme*) ont pour but l'éclaircissement de cette différence, qui passera dans la tradition scolastique. Ils montrent que le Stagirite avait la conscience de la double nature, empirico-spécifique et transcendantale-générique de la connaissance humaine, et aussi de la double nature de notre âme: spécifique, en tant que forme déterminée de notre corps empirique, et générique, en tant que forme indéterminée de notre „corps” transcendantal. A cet égard, l'âme aperceptive, envisagée comme espèce, ou comme sujet connaissant, c'est-à-dire déterminé, n'est jamais en possession du genre de la connaissance. Aussi ce dernier ne relève-t-il pas de notre volonté d'actualisation, et en tant que tel, ne peut être projeté sous forme d'images. L'objet de l'intellection humaine volontaire ne concerne que les espèces intelligibles, et la projection de ces dernières ne vise, à son tour, que les espèces sensibles. L'intellection aperceptive-perceptive devient ainsi une simple *conversio ad phantasma*. En effet, dans la connaissance aperceptive, spécifique, le semblable (l'espèce intelligible) affecte le semblable (l'espèce sensible). C'est pourquoi, l'aperception est une auto-affection de l'âme aperceptive, le seul niveau d'ailleurs où les paradoxes logiques peuvent intervenir. Par contre, dans la connaissance générique, transcendantale, prévient Aristote, le dissemblable (le genre transcendantal) affecte originellement le semblable

(l'espèce intelligible). Dans le cas de l'aperception l'on a affaire à un mouvement de l'âme aperceptive; dans le cas de la connaissance transcendante, à un changement de la même âme. Par là, la doctrine platonicienne de l'anamnèse est d'abord dépassée - au niveau générique -, ensuite conservée - au niveau spécifique. L'affection originaire définit, selon le Stagirite, tout „acte” d'apprentissage, chose impossible pour Platon, pour qui la connaissance est la remémoration des vérités préexistantes. Pour cette raison, l'origine de l'apprentissage n'est pas dans la capacité de l'âme spécifique, aperceptive, et ne peut être imaginée. La différence des deux affections - spécifique et générique -, qui allait alimenter la dispute scolastique autour de l'univocité des concepts formels, et qui, thématiquement, s'est prolongée dans la philosophie moderne, montre bien que, pour Aristote, la connaissance est le lieu de la différence ontico-ontologique et, dans ce contexte, celui de la différence entre espèce aperceptive et genre transcendantal. La connaissance de la grammaire, est-il écrit dans les **Catégories**, n'est pas une certaine grammaire, ni la connaissance de la musique, une certaine musique. Le connu (le semblable) est bien objet, on l'a déjà vu, mais seulement pour l'inconnu (le dissemblable). La grammaire est science des lettres, la musique, science des sons. Conclusion: la vraie différenciation spécifique relève du genre transcendantal; ce qui ne veut pourtant pas dire que nous soyons „en possession” du genre de la Science. La possession de la connaissance concerne, elle, les espèces du genre: telle grammaire, telle musique. Nous sommes des êtres connaissants en tant que nous visons les espèces intelligibles de la Science, du Connaisable, partant de l'Inconnu. Nos qualités cognitives, conclut Aristote, ont un caractère dérivé, c'est-à-dire spécifique.

L'analogie catégorielle fait de l'individuel l'*habitus* *TE* de la catégorie par rapport à la quiddité *OP*, et remet en

question le rapport entre l'âme *OP* et ses facultés: l'intellect et la sensibilité. Désormais, on pourra définir la sensibilité comme *habitus* de l'intellect par rapport à l'âme. Et comme la sensibilité relève de l'homonymie, l'intellect de la synonymie et l'âme de la paronymie, on pourra définir, dans les limites d'une analogie unique, l'homonymie comme *habitus TE* de la synonymie par rapport à la paronymie *OP*. L'expérience humaine tout entière - y compris l'expérience temporelle - est ainsi à mettre en rapport avec un terme *OP* unique, qui n'est autre que l'âme humaine. Il y a, par conséquent, un temps *TE* de la sensibilité, un éon de l'intellect, respectivement, une éternité *OP* de l'âme. Le seul problème qui reste à résoudre est de trouver les projections a-catégorielle de l'âme (et de son „temps” approprié, lui aussi a-catégoriel) au niveau de l'intellect, mais aussi au niveau de la sensibilité, ce qui est plus difficile, car elle est, par tradition, le lieu de la spécificité. Le principe fondamental de la phénoménologie exige, en effet, le refus de toute „réalité” à valeur transcendante de l'âme, qui n'ait déjà laissé de trace dans l'intellect et la sensibilité. C'est un principe auquel le Stagirite est toujours resté fidèle. Il ne cherche pas à remonter d'une quelconque sensibilité spécifique à l'âme, en passant par un intellect spécifique, ou catégoriel, mais à descendre de l'âme à une sensibilité non-spécifique, en passant par un intellect non-spécifique, a-catégoriel.

En tenant compte de tout ce qui précède, nous retrouvons, dans le langage „de l'âme” (ou psycho-logique), le procédé, difficile et moderne en même temps, de la thématization de l'intellect par différenciation a-catégorielle, notamment sous la forme de la fonction intellectuelle du souvenir dont Aristote dit qu'elle est analogue au syllogisme. Toutefois, la projection a-catégorielle de la temporalité de l'âme n'a pas seulement une nature psycho-logique, mais aussi une nature physio-

logique. Elle concerne simultanément une temporalité qui n'est pas seulement sensible, relevant du *TE*, mais aussi a-catégorielle, c'est-à-dire analogue d' *OP*. On a affaire à une temporalisation non-spécifique naturellement, mais non artificiellement, comme il arrive pour le nombre. Pareille temporalité, propre à l'âme et à sa nature, relève, selon Aristote, du sens commun, dont la valeur *OP* constitue, peut-être, la préfiguration la plus importante de la temporalité et de la phénoménologie facticielle, redécouverte au XX^e siècle par Heidegger dans *Être et Temps*.

L'alternance fondamentale entre *OP* et *TE* est analogue à celle de l'âme *OP* et du monde *TE*. L'ambition d'Aristote, qui est aussi celle de toute la philosophie occidentale, a été d'approfondir la recherche sur la manière dont l'âme entre dans le monde. Contrairement à la doctrine platonicienne de l'âme et à l'opinion commune, l'âme aristotélicienne n'a pas de „subsistance” qui puisse la rendre apte à „habiter” le monde, et par conséquent, pas de mouvement pour „pénétrer” ce monde. Le temps est dans l'âme, il est vrai, et il se manifeste par des mouvements circulaires. Ceci ne veut point dire que l'âme ait une nature temporelle ou qu'elle puisse avoir quelque mouvement que se soit. En tant que premier moteur du corps, et ainsi de tout ce qui se rapporte au corps, l'âme est immobile. Si les mouvements partent de l'âme et y retournent, l'âme n'est jamais atteinte en elle-même, mais seulement dans son corps. Pour la même raison, les mouvements du corps ne sont pas des imitations du „mouvement” de l'âme car l'âme ne se meut pas. Tirant les conséquences de ces options phénoménologiques, Aristote fait des mouvements du corps (fussent-ils extérieurs ou intérieurs) l'expression de la phénoménologie de l'âme: le corps devient l' *habitus TE* de l'âme *OP*, le lieu mouvant de l'auto-affection de l'âme immobile. Il n'est pas une apparence de l'âme, mais s'identifie avec sa phénoména-

lisation. C'est la raison pour laquelle, ajoute le Stagirite, les choses éternelles ne peuvent être thématiques pour nous, les humains, qu'à travers les choses temporelles. Ceci explique le fait que le traité *De l'âme* ne traite pas, à vrai dire, de l'âme „en soi”. N'étant pas subsistante, l'âme ne peut pas être objet de recherche. La seule manière de l'étudier est l'analogie avec ses projections dans le corps. Ce dernier représente ainsi un analogon de l'âme. Bien qu'il n'y ait pas d'âme végétative en elle-même, ni d'âme animale en elle-même, il y a une projection végétative et une projection animale d'une même âme. Faire des recherches sur le corps signifie, pour Aristote, faire des recherches sur l'âme qui l'anime.

Dans ce contexte, le problème de la temporalisation de l'éternité se ramène à celui de l'incarnation de l'âme. Ou bien inversement, la constitution de la temporalité du corps aperceptif peut nous éclairer sur l'institution de l'éternité de l'âme transcendante. Pour cette raison, l'intérêt du Stagirite se focalise sur les possibles analogons ontiques - incorporels et non spécifiques - de l'âme, comme par exemple le milieu extérieur des sens: le feu, l'eau, l'air et la terre. C'est que ces milieux sont, d'une part, l'expression *TE* non-différenciée du caractère *OP* d'Un non-différencié de l'âme, et que, d'autre part, ils thématisent sous forme visible l'invisible de la limite entre le sujet aperceptif et les objets perceptibles. En effet, dans leur „spécificité” médiatrice, l'air pour l'ouïe, comme le diaphane pour la vue, sont tout à fait non-spécifiques par rapport aux sensations déterminées qu'ils pré-déterminent. En outre, les sens fonctionnent grâce à la thématisation de la limite entre le corps animé et les autres corps du monde, limite dont la trace est dessinée suite à l'intériorisation des milieux extérieurs: le diaphane physique externe devient, pour la vue, le diaphane physiologique de l'intérieur de l'oeil, l'air physique externe devient, pour l'ouïe, l'air physiologique de l'intérieur

de l'oreille, etc. Par cette intériorisation de l'extérieur, le corps assure non seulement le support de son affection sensible, mais aussi celui de l'auto-affection de l'âme, par l'intermédiaire du corps. Et comme les milieux physiques se constituent comme des analogons de la limite, il s'ensuit que l'intériorisation de ceux-ci est l'assomption par l'âme de la limite elle-même, sous forme de milieux internes. Autrement dit, l'intériorisation des quatre éléments du macrocosme contribue à la constitution du corps comme microcosme. Le temps cosmique extérieur devient ainsi temps intérieur de l'âme. On s'aperçoit que, par l'incarnation, le corps est un sorte d'extériorité mondaine de l'âme intérieure, ou inversement, une sorte d'intériorité animée du cosmos extérieur. Or, l'intériorité de l'extériorité et l'extériorité de l'intériorité se résolvent dans une même limite *OP*, en tant que corps-visage. Le corps même devient un milieu ressemblant, entre autres, à la lumière.

Il y a cependant une différence importante entre les milieux physiologiques sensibles et le corps envisagé comme milieu-limite. Dans le premier cas, les milieux sont toujours dédoublés, et par conséquent différenciés, entre l'extérieur et l'intérieur, alors que le corps est un milieu extérieur et intérieur simultanément, ayant, comme l'âme, une signification *OP* par rapport à la multiplicité des sens. L'analogon sensible *TE* de la nature *OP* analogique du corps est le toucher, qui concerne le corps comme Un non-différencié. En effet, s'il fallait définir le milieu où se réalise le sens tactile, on verrait que le milieu n'est pas dédoublé, mais unique, étant la chair même du corps pris comme un tout. Il s'ensuit que le corps est l'effet d'une sorte d'explosion ontico-ontologique de la limite entre l'âme et le monde - par quoi il acquiert lui-même un caractère ek-statique - et qu'il est aussi l'expression *TE* privilégiée du pli ontico-ontologique. Si le corps individuel

re-présente, ontiquement, un corps animé, la chair, qui constitue notre corps, est un corps universel. Et si notre corps touchable re-présente, ontologiquement, la limite de l'âme, l'âme même, qui constitue notre limite corporelle, est intouchable. L'analogon de l'analogon de la limite assumée entre l'âme et le monde est, pour Aristote, la main. De cette manière, le corps, et surtout l'analogon *TE* de celui-ci - la main -, institue la temporalité d'un *kairós*, expression du caractère destinal de la temporalisation de l'âme en tant que monde et, un même temps, préfiguration de la *vorlaufende Entschlossenheit* de Heidegger. Dans la perspective de cette phénoménologie de l'éternité, l'instant intra-temporel devient l'analogon du *kairós*. Aristote annonce, par là, la distinction heideggerienne entre *Jetzt* et *Augenblick*. Du „haut” de l'*OP*, le „zénith” de l'instant destinal qu'est le *kairós*, il faudrait bien que les trois ek-stases du temps - le passé, le présent et l'avenir - aient la même valeur ontologique relative. Si pourtant Aristote accepte l'argument de Diodor Kronos, c'est une preuve du fait qu'il appartient encore au vieux monde. Il aura fallu qu'un nouveau Dieu, plus puissant que Kronos lui-même, arrive pour libérer l'instant originaire de tout ana-chronisme, et surtout pour instituer un nouveau *Kairós*, dans lequel et par lequel le passé soit annulé dans l'Instant inaugural d'un nouveau Commencement. Libérer l'éternité de la nécessité du passé deviendra le passage obligé entre l'ancien et le nouveau monde, le Nouveau cessant de désigner l'anamnèse d'une chronologie, pour marquer, au contraire, l'advenue de l'histoire.

(Traduit du roumain par Horia Lazăr)

Cuprins

PROLOG	5
CAPITOLUL I. TIMP ȘI AUTENTICITATE	7
1. <i>Philosophia perennis</i>	7
2.Cei doi Aristotel	7
3.Cei doi Heidegger	9
4. Revelația sintagmatică	10
5.Timp actual și actualitatea timpului	12
6.Specificul fenomenologic al cercetării.....	15
7.Aristotel și comprehensiunea vulgară (comună) a timpului.	18
Note	25
CAPITOLUL II. APORETICA TIMPULUI	27
1.Hó pote ón (OPO) sau Punerea problemei	28
1.1.Prima soluție	28
1.2. A doua soluție	29
1.3.Pentru o înțelegere prealabilă	30
2.OPO și timpul	31
2.1. Prima aporie a timpului	31
2.1.1.Trecutul și viitorul ca poté	31
2.1.2.Tò nŷn și prezentul	31
2.2. A doua aporie a timpului	32
2.2.1.Diferența clipelor timpului.....	33

3.Scurt istoric	34
3.1. Parmenide	34
3.2. Platon	35
4.Sinoptica aporiilor	36
4.1. Dublul sens al lui tò nÿn	37
4.2. Poté și tò nÿn	38
4.2.1. Reformularea primei aporii	38
4.2.2. Reformularea celei de-a doua aporii	39
5.Unitatea timpului	40
5.1. Temporalitate și ipseitate	41
5.2. Simetria aporiilor	42
6. Răsturnarea aporeticii timpului	43
6.1. Timp și subzistență	43
6.2. Răsturnarea primei aporii	44
7. Timp și ființă	45
7.1. Prezentul sintetic	45
7.2. Ființă și timp	46
NOTE	50

PARTEA I-A.

OMONIMIA TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII..... 55

CAPITOLUL I. TIMP ȘI MIȘCARE 57

1.Timpul – propriul mișcării	57
2.Scurt istoric	57
3. Alternanța fundamentală	58

3.1. Diferența dintre timp și mișcare	59
3.2. Identitatea dintre timp și mișcare	60
3.3. Dubla ocurență a timpului	61
4. Exoteric și acroatic	63
5. Reluarea celei de-a doua aporii	65
6. Mișcare și timp	66
6.1. Eterogenitatea mișcării	66
6.2. Omogenitatea mișcării.	67
7. Sinoptica exoterică a doctrinei timpului.	
Teme restante	68
NOTE	74
CAPITOLUL II. TIMPUL ESOTERIC	76
1. Acroatic și exoteric	76
2. Reluarea ultimei teme restante	76
3. Prima redefinire a alternanței fundamentale	77
4. Omogenitate și continuitate	77
4.1. Analogia dintre mărime și mișcare	78
4.2. Analogia dintre mișcare și timp	79
5. Prima ocurență a lui hó pote ón (OPO)	79
5.1. Semnificația temporală a anterior–posteriorului	80
5.1.1. Prima verificare	81
5.1.2. A doua verificare	82
5.1.3. Ultima verificare	83

5.2. A doua redefinire a alternanței fundamentale.....	83
5.3. Sensul lui OPO	84
5.3.1. OPO și omogenitatea timpului	85
5.3.2. Anterior – posteriorul	85
5.3.3. A treia redefinire a alternanței fundamentale:	87
5.3.4. OPO și hó poté (OP)	88
5.3.5. OP ca Unu nediferențiat	89
6. Timp și simultaneitate	91
6.1. Pliul temporal	91
6.2. Sensul (re)iterării	93
7. Definiția timpului -	95
7.1. Sinoptica esoterică a doctrinei timpului	96
7.2. OP și cardinalitatea numărului	98
7.3. A fi în Număr	101
7.4. Tô akolouthêin și diferența ontologică	102
7.5.“Circularitatea, definiției timpului	103
NOTE	106
CAPITOLUL III. OMONIMIA TIMPULUI.....	109
1.Răsturnarea celei de-a doua aporii	109
2. Cardinalitatea Clipei.	
A doua ocurență a lui hó pote (OP)	109
2.1. OP și Clipa. A treia ocurență a lui hó pote (OP). ...	111
2.2. Unitatea Clipei și numărul clipelor	111

3. Identitatea/ diferența mișcării.	
A patra ocurență a lui hó pote (OP)	111
3.1. OP și tô lógô (TL)	112
3.2. Analogia dintre clipă și transportat.	
A cincea ocurență a lui hó pote (OP)	112
3.3. Transportatul ca Unu.	
A șasea ocurență a lui hó pote (OP)	114
4. Omonimia timpului și eternității	115
5. Omonimia naturii	117
5.1. OP ca întreg nediferențiat	117
5.2. Omonimie și sensibilitate	119
6. Primordialitatea lui OP	119
7. Teme implicite	120
7.1. OP și învăluirea naturii	120
7.2. A cincea redefinire a alternanței fundamentale:	121
7.2.1. Cele două sensuri ale eternității	122
7.3. OP și învăluirea sensibilului	123
7.4. OP și învăluirea Multiplului	124
7.5. Alternanța ontologică	125
NOTE	127
PARTEA a II-a	
SINONIMIA TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII	129
CAPITOLUL I. TIMPUL ICONIC	131
1. Platon și omonimia timpului	133

2. Definiția timpului în Timeu	134
2.1. Imaginea mobilă a eternității	137
2.2. Analogonul timpului	139
2.3. Sinoptica definiției	141
3. Eternitatea și ființa mediană	143
4. Khôra sau termenul mediu	144
5. Aporetica lui khôra formă.	146
5.1. Khôra și incorporalitatea	147
5.2. Khôra și ne-locul	148
5.3. Dis-locarea timpului în u-topie	150
5.3.1. Dislocarea locației	150
5.3.2. Dislocarea locuției	151
5.3.3. Dezaproprierea filiației	153
5.3.4. Dezaproprierea memoriei	153
6. Frontiera vizibilului.	155
6.1. Invizibilul ca vizibil	155
6.2. Topologia lui khôra	157
6.3. Khôra și khorízein	159
7. Originea platoniciană a lui hó pote (OP)	160
7.1. Platon	163
7.2. Hó pote (OP) în Menon	165
7.3. Omonimia lui hó pote (OP) în Sofistul	169
NOTE	176

CAPITOLUL II. PRINCIPIILE TIMPULUI	180
1.Materia formaliter.	
A opta ocurență a lui hó pote (OP)	180
1.1. Ciclul elementar	182
1.2.Unicitatea substratului	184
2. OP și substratul	185
2.1. Constituirea habitus-ului.	
A noua ocurență a lui hó pote (OP)	186
2.2.OP și calitățile mediane.	
A zecea ocurență a lui hó pote (OP)	187
3.,„Locul comun“ al calităților.	
Prima ocurență inedită a lui hó pote (OP)	188
4.Aristotel despre ultimul Platon	189
4.1.Khôra și doctrina nescrisă	189
4.1.1.Anabaza lui khôra	190
4.1.2.Khôra și mărimea	191
4.2.Unul și Dyada indefinită	192
5.Sinoptica principiilor Ființei	193
5.1.Numărul principiilor	194
5.2.Cearta principiilor	196
6. Platon despre primul Aristotel	197
6.1.,„Mărul discordiei“ : Unul – Multiplu	198
6.1.1.Hó pote (OP) în Fileb	198

6.1.2.Coincidentia oppositorum ..	199
6.2.Katabaza lui Unu ..	200
6.3. Primul portret al tînărilor Aristotel ..	201
6.3.1.Indiciul exoteric ..	202
6.3.2. Indiciul esoteric ..	203
6.4.Staza Unului ca Multiplu ..	207
7.Confirmarea lui Heidegger ..	209
7.1.Metamorfoza întrebării asupra Ființei ..	210
7.2.Filiația aristotelică a lui Sein und Zeit ..	211
NOTE ..	213
CAPITOLUL III. SINONIMIA TIMPULUI ..	216
1. Identitatea alterității ..	217
1.1. Strania proximitate ..	217
1.1.1. Al doilea portret al tînărilor Aristotel ..	217
1.1.2. Urme aristotelice în Sofistul ..	219
1.2. Ființa mobilă ..	220
1.3. Devenirea statică ..	221
1.4. OP și ocultarea patronului lui Sein und Zeit ..	223
2. Soluția platoniciană (temporală)	
a Unului-Multiplu ..	227
2.1. Sofistul și alternanța fundamentală ..	227
2.2. Asumarea paradoxului ontologic ..	229
2.2.1. A-topia Ființei în Sofistul ..	229

2.2.2.A-topia clipei în Parmenide.	
Sein und Augenblick	231
3. (Ne)locul locului	238
3.1. Ipoteza „distanței nule“	238
3.2. Definiția locului	240
3.2.1. OP și tópos-ul	240
3.2.2. Proximitatea i-mediată	241
4. Tópos-ul și alternanța fundamentală	242
5. Învăluirea infinitului	243
5.1. Aderență și continuitate.	244
5.2. Închiderea care deschide	245
5.2.1. Absența atopică și prezența infinită	245
5.2.2. Primordialitatea OP a tópos-ului	247
5.3. Frontiera infinitului	247
5.4. Finitismul (strict al) tópos-ului	249
6. Soluția aristotelică (spațială) a Unului-Multiplu	251
6.1. Forma – frontiera materiei	251
6.1.1. Frontiera frontierei	251
6.1.2. Cuprinderea necuprinsă	252
6.2. Actul – frontiera potenței	255
6.3. Contactul formei cu materia	257
6.3.1. Localizarea actului	257
6.3.2. Tópos și σύμφυσις	258

6.4. Trans-mutarea elementelor	261
6.4.1. Inter-față și epi-fanie	263
6.4.2. Metafizică și epifanie	264
7. Sinonimia timpului și eternității	266
7.1. Tópos-ul și învăluirea celestă	267
7.2. Învăluirea timpului în eternitate	273
7.2.1. Epifania eonului	274
7.2.2. Apocalipsa timpului	275
NOTE	278
PARTEA aIII – a	
PARONIMIA TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII.....	283
CAPITOLUL I. MĂSURAREA TIMPULUI	284
1. OP și funcția matematică	284
1.1. A fi (în) funcție de timp	285
1.2. Sensul lui dt	286
2. Restaurarea imaginii	287
2.1. OP și jocurile de limbaj	288
2.2. Platon, „urmașul “ lui Aristotel	289
2.3. Lumea ca re-prezentare.....	290
3. Relația cu un singur termen	291
3.1. Principiul măsurării	292
3.2. OP și $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$	292
4. Imagine și concept	293

4.1. Dislocarea lui khôra	294
4.1.1. Materia universalis vs. materia singularis	294
4.1.2. Sýnolon și dýnamis	296
4.2. Conceptul ca frontieră	302
4.2.1. Complexitatea „elementarului “	302
4.2.2. Identitate în specie dintre lucru și Idee	304
4.3. Forma ca (funcție de) stare	307
5. Idol și Idee	308
5.1. Ne-saturarea formelor vs. die Erfüllung	308
5.2. Ideea ca Absență prezentă	311
6. Debordarea existentului (subzistentului)	314
6.1. Lógos și onto-lógos	314
6.2. Materia inteligibilului	316
7. Număr și Timp	318
7.1. Multi-plierea lui Unu	318
7.2. Pre-determinarea numărului (mișcării)	320
7.3. Metrica Timpului	323
7.3.1. Cele două scări ale Timpului	324
7.3.2. Numărul (aristotelic)	
și temporalitatea originară	325
7.4. OP și principiul măsurării	326
7.4.1. Posibilitatea tematizării Timpului.....	326

7.4.2. Timp și artificiu sau Re-plierea prin dis-locare	327
7.4.3. Cuplarea timpului natural cu cel artificial.	
Die Paarung .	329
7.4.4. Dubla epifanie a Timpului ca temei al măsurării sale.	
Prezentare și a-prezentare	331
NOTE	337
CAPITOLUL II. TIMPUL EXTATIC	340
1. Nemișcatul mișcării	340
1.1. Loc static vs. timp metastatic	340
1.2. Fluviul care „stă“	344
2. Ek-(s)-tensie și tra(ns)-iectorie	344
2.1. Ek-(s)-tensia limitei proprii	344
2.2. Trans-portat și tra(ns)-iectorie	345
2.3. Tra(ns)-iectul timpului	346
3. Tra(ns)-iect și Sub-iect	347
3.1. Dis-locarea repaosului	348
3.2. Dis-locarea mișcării	349
4. Entelehie și trans-figurare	352
4.1. Ireductibilitatea lumii la indivizi [	353
4.2. OP și pre-individualul	355
4.2.1. Știința fără ob-iect	356
4.2.2. Forma pre-figurării speciei	358

5. Identitatea OP a principiilor Ființei	360
5.1. Semnificația OP a pre-figurării formale	361
5.2. Semnificația OP a pre-figurării materiale	362
5.3. Trans-portul ca trans-figurare	364
5.3.1. Întoarcerea liniei în Cerc	364
5.3.2. Trans-mutarea materiei	367
6. Ek-stază și devenire	367
6.1. Di-fer(-)ență și trans-fer(-ență)	369
6.1.1. Schematismul pre-figurării devenirii	369
6.1.2. Sub-iectul devenirii contrariilor	370
6.1.3. Privăție și contrarietate. Prima ocurență coruptă inedită a lui <i>hó pote (OP)</i>	372
6.1.4. Trans-ferul di-ferenței ontologice	375
6.2. En-telékheia și teleía dia-phorá	377
6.2.1. Di-ferența de pe urmă sau Despre hiperbola simbolului	377
6.2.2. OP și ad-venirea de-venirii	379
6.3. Tangența Timpului la timp	383
7. Timpul ek-static	385
7.1. Mișcare și ek-stază	386
7.2. Dublul sens al dislocării	387
7.3. Ek-staza timpului natural.	
Tematizarea Originii prin dubla ek-stază a timpului	388

NOTE	391
CAPITOLUL III. PARONIMIA TIMPULUI	393
1. OP și quidditas	394
1.1. Diferența ontologică și diferența specifică	394
1.1.1. OP și genul proxim	395
1.1.2. TE și diferența specifică	397
1.2. Primordialitatea OP a genului în raport cu diferențele sale TE	399
1.2.1. Saturarea formei și proprietățile materiale	400
1.2.2. Posibilitatea lumii și lumile posibile	402
1.3. Tò tí ên eînai sau A-fi-în-perfect	404
1.4. Chipul lui quidditas	406
1.4.1. Forma amprenteii și amprenta formei	407
1.4.2. Esența OP și umbra sa TE	408
1.5. Fenomenologia genului sau Despre geneza speciilor	410
1.5.1. Participație și catalelă	411
1.5.2. Tò tí ên eînai și hó pot' ên. Din nou despre a doua ocurență a lui hó pote (OP) ..	412
2. Anterioritatea katabatică a eternității asupra anabazei timpului	414
2.1. Răsturnarea sensului di-ferenței ontologice	414

2.2. OP și die Kehre tellectus arche-typus)	416
3. Predicația esențială sau Despre esența analogiei	419
3.1. Pre-dicație și discurs	420
3.1.1. Proportio versus proportionalitas	421
3.1.2. Ad unum sau Ambiguitățile analogiei	422
3.2. Ierarhia perfecțiunilor analogice	424
3.2.1. OP și analogia entis	426
3.2.2. Analogia esenței (substanței)	427
3.3. Confirmarea lui Aristotel.	430
3.3.1. De la katêgoriai la katêgorouména	431
3.3.2. Proprietatea termenilor	433
3.3.3. Analogia definiției	435
3.3.4. Syn-katêgorêma și predicația analogică	437
4. OP și predicația analogică	444
4.1. Cele trei sensuri ale primordialității esenței	445
4.2. Diferența TL a esenței	448
4.3. Identitatea OP a esenței	451
4.4. Ana-logie și fenomeno-logie	454
5. Analogia alternanței fundamentale	457
5.1. Analogonul TE ne-generic al unității OP a discursului	459
5.2. Khôra și Hýlē hôs kathólou. A doua ocurență inedită a lui hó pote (OP)	463

6. Paronimia timpului și eternității	466
6.1. Tema Anteriorității esenței sau	
Esența Anteriorității temei	466
6.2. Cata-strofa timpului sau	
Re-pliera eonului în eternitate	469
6.3. Căderile Verbului	475
6.3.1. Timp și aspect sau	
Despre pre-zența Perfectului	480
6.3.2. Parakeímenon khrónos sau	
Paronimia lui Hypokeímeon	483
6.3.3. Saltul „cuantic “ de la perfect	
la prezent (și invers)	488
6.4. Hestia și perfectul pasiv	491
6.4.1. A doua ocurență coruptă (inedită)	
a lui hó pote (OP)	492
6.4.2. A treia ocurență coruptă (inedită)	
a lui hó pote (OP)	494
7. Analogie și paronimie	496
7.1. Gradul „0 “ al paronimiei	499
7.1.1. Paronimia omonimiei	
vs Paronimia sinonimiei	501
7.1.2. Împlinirea paronimică a analogiei	502
7.2. Pròs hó pote. A treia ocurență inedită	

a lui hó pote (OP)	503
7.2.1. Genul ca geneză sau Realitatea ca realizare	505
7.2.2. Analogia dorinței	507
7.3. Paronimia (analogia) extra dictionem.	
A patra ocurență inedită a lui hó pote (OP)	513
7.4. Koinê Héstia și koinòs tópos.	
A cincea ocurență inedită a lui hó pote (OP)	514
NOTE	517
EPILOG	523
CAPITOLUL I. TIMP ȘI SUFLET	525
1. Pròs há pote.	
A șasea ocurență inedită a lui hó pote (OP)	526
2. Calitățile relative.	
A șaptea ocurență inedită a lui hó pote (OP)	528
2.1. Realitatea genului sau Geneza realității	529
2.2. Genul (transcendental) și specia (aperceptivă)	531
2.2.1. Cunoașterea genului sau Geneza cunoașterii ...	533
2.2.2. Potență transcendentală și virtute aperceptivă ..	536
2.2.3. Subiectul transcendental vs. subiectul aperceptiv sau	
Diferența fără nume	540
3. Afectare transcendentală și auto-afectare aperceptivă ..	545
3.1. Diferența dintre mișcările volitive	

și actele naturale	547
3.2. Dislocarea principiului actualizării	549
3.3. Coincidența transcendental-aperceptivă	
dintre arkhê și tékhne	552
3.3.1. Paradoxul ca auto-afectare aperiectivă	552
3.3.2. Mișcările kath' auton și actele en heautô.	
A opta ocurență inedită a lui hó pote (OP)	554
4. A fi în Timp și A fi în Suflet.	
A șaptea ocurență a lui hó pote (OP)	563
4.1. Pròs hó pote și Pròs tèn Psychên	566
4.2. OP sau Tematizarea prin Absență a Sufletului	566
5. Paronimia facultăților Sufletului	571
5.1. Analogia cunoașterii	572
5.2. Analogia dintre Timp și Suflet	574
6. Dislocarea temporală a Sufletului	575
6.1. Diferențierea Intellectului ca Sensibilitate	578
6.1.1. Cunoaștere (aperceptivă) și actualizare	578
6.1.2. Conversio intellectus (aevi) ad phantasma (tempus)	
Diferențierea TE a Principiului Sensibilității	580
6.2. Diferențiere conceptuală și (re-)amintire intuitivă ..	584
6.2.1. Amintirea TE sau	
Prezența trecutului ca speculum	585
6.2.2. Re-amintirea OP sau	

Trecutul Prezenței ca specula	589
6.3. Intellectus agens versus Intellectus possibilis	592
6.3.1. Specia inteligibilă (OP)	
și specia sensibilă (TE)	594
6.3.2. <i>Conversio generis intellectus ad speciem</i> <i>intelligibilis</i> . Diferențierea OP a Principiului	
Intellectului	599
6.3.3. Intellectul Activ „Pasiv “	
și Intellectul pasiv „activ“	601
6.4. Spontaneitate transcendentă	
versus Spontaneitate apercetivă	603
6.4.1. Despre „crucificarea “ Sensibilității	605
6.4.2. Reducția arhitectonică.	
Despre „punerea în mormânt “ a Intellectului	607
6.4.3. Intellectul Activ și Trans-posibilul	610
7. Orologiul Sufletului	613
7.1. Despre număr.	
Analogonul TE discret al Timpului OP ne-generic	614
7.2. Despre mișcarea circulară.	
Analogonul TE continuu al Timpului OP ne-generic ...	617
NOTE	622
CAPITOLUL II. TIMPUL KAIROTIC	625

1. Sinonimia ne-generică a Intellectului.	
A noua ocurență inedită a lui hó pote (OP)	627
1.1. Auto-afectarea Intellectului prin Obiectul lui ne-generic.	
A zecea ocurență inedită a lui hó pote (OP)	628
1.2. Noûs-ul și amfibolia definiției Sufletului	631
1.2.1. Sufletul (aperceptiv) ca Specie	632
1.2.2. Sufletul (transcendental) ca Gen	634
1.2.3. Coincidența dintre cunoașterea Sufletului și individuația sa	636
2. Omonimia ne-generică a Sensibilității	
sau De la filosofie (prin medicină) la fizică	640
2.1. Interiorizarea mediului TE ne-specific natural în simțurile specifice exterioare	641
2.1.1. Interiorizarea mediului fizic ca mediu fizio-logic sau Despre realitatea psiho-fizică	642
2.1.2. Interiorizarea mediilor elementare. Omul ca microcosmos	643
2.2. Analogia auto-afectării ne-generice a Sensibilității	646
2.2.1. Analogia Sensibilității și alternanța fundamentală	646
2.2.2. Ana-logia Fizio-logiei ca mímêsis. Schema cinetică	649
3. Timpul OP și auto-afectarea TE a Trupului	652

3.1. Trupul sau Analogonul TE corporal al Sufletului OP	653
3.2. Tematizarea limitei prin în-truparea Sufletului ..	655
3.3. Mîna sau Analogonul analogonului trupesc al Sufletului	657
4. Simțul comun și facticitatea	662
4.1. Simțul tactil sau Ana-logonul TE al Simțului comun –	663
4.2. Kinestezie și Simț comun	666
4.3. Alternanța fundamentală și tò éskhaton aisthêtêrion	668
4.4. Prezență și facticitate. Timpul Speciilor sensibile	672
5. Paronimia ne-generică a Facultăților Sufletului ...	676
5.1. (De) Ne-atinsul Suflet sau Despre abis	677
5.1.1. Sufletul ne-mișcat. Deconstrucția Subiectului subzistent	679
5.1.2. Sufletul ca Prim Motor	683
5.2. Analogia completă a Sufletului. A unsprezecea ocurență inedită a lui hó pote (OP)	686
6. Timpul kairotic	690
6.1. Prezentul apostatic	691
6.2. Timpul deciziei kairotice	694

6.2.1. OP și multipla semnificație a Binelui	695
6.2.2. Plăcerea instantanee și pliul ontico-onto-logic	697
6.2.3. Pre-determinarea afectivă a Intellectului	701
6.2.4. Kairós și decizie. Indeterminarea rezoluției	707
6.3. Argumentul lui Diodor Kronos. Libertatea lui Dumnezeu față cu necesitatea trecutului	710
7. Nostalgiiile bătrînului Platon	718
7.1. Instituirea utopiei	719
7.2. Destituirea locutorului	720
7.3. Unanimitate și anonim	721
7.4. Dialogul ocultat	722
NOTE	724
LISTA ECHIVALENȚELOR TERMINOLOGICE	728
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ	745
TEMPS ET ÉTERNITÉ.....	771
CUPRINS.....	799